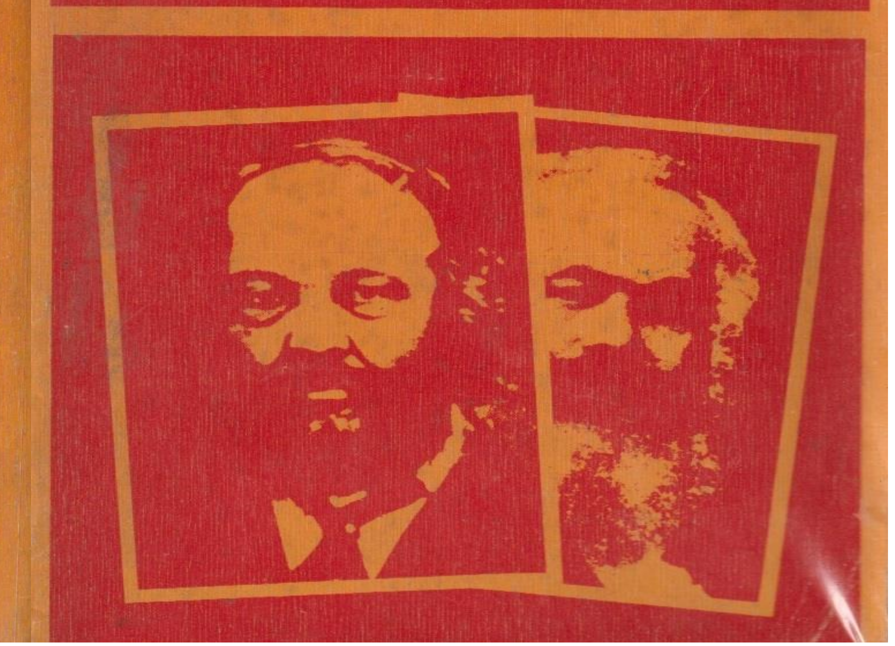
Debates

EDITORIAL ANAGRAMA

wolfgang dressen

antiautoritarismo y anarquismo

debate bakunin-marx



Títulos relacionados con el movimiento libertario:

Kropotkin, *Obras*
Arthur Lehning (ed.), *Conversaciones con Bakunin*
Josep Termes, *Federalismo anarcosindicalismo y catalanismo*
Congreso de constitución de la CNT
Agustí Segarra, *Federico Urales y Ricardo Mella, teóricos del anarquismo español*
Max Abel, *Fragmentos de un discurso libertario*
Ratgeb, *De la huelga salvaje a la autogestión generalizada*
Juan Goytisolo, *Libertad, Libertad, Libertad*
Enrique Gil Calvo, *Lógica de la libertad. Por un marxismo libertario* (V Premio Anagrama de Ensayo)
R. Rocker, N. Machno y otros, *Los anarquistas y los soviet*
Y. Bourdet, G. Laval, R. Berthier, *Los anarquistas y la autogestión*
A.A.V.V., *Crítica de la vida cotidiana*
Sobre la miseria en el medio estudiantil
Raoul Vaneigem, *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*
Raoul Vaneigem, *Trivialidades de base y Aviso a los civilizados con respecto a la autogestión generalizada*

Wolfgang Dressen

Antiautoritarismo y anarquismo



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Antiautoritäres Lager und Anarchismus

Traducción:
Michael Faber-Kaiser (textos de Dressen, Bakunin y Marx/Engels)
Editorial Progreso, Moscú (textos de Engels y Lenin)
Manuel Sacristán (texto de Lukács, extraído de "Historia y consciencia de clase", Editorial Grijalbo, México, 1969)

Portada:
Julio Vivas

Calle de la Cruz, 44
Barcelona-34

ISBN 84 - 339 - 0909 - 6
Depósito Legal: B. 18009 - 1978

Printed in Spain

Gráficas Diamante, Zamora, 83, Barcelona-18

NOTA INTRODUCTORIA

La revuelta del mayo francés hermanó las banderas rojas con las banderas negras, símbolos respectivos de socialistas y anarquistas. Esta alianza reflejaba la protesta contra el Partido Comunista —degenerado en imagen especular del Estado autoritario—, pero también señalaba la posibilidad de que la lucha de una vanguardia autoerigida cree una situación revolucionaria, de que una provocación antiautoritaria desenmascare el poder oculto del Estado autoritario. Por otra parte, sin embargo, la bandera negra también pone de manifiesto que a la protesta directa le falta todavía una traducción en el plano de la estrategia y de la organización.

El presente volumen ofrece textos de Bakunin —dirigente de la fracción anarquista dentro de la I Internacional—, un extracto del informe redactado conjuntamente por Engels y Marx *Sobre las actividades de Bakunin,* fragmentos del escrito de Lenin *El Estado y la revolución,* así como un breve pasaje de György Lukács.

Es evidente que el significado que el anarquismo tiene para el campo antiautoritario no puede ser analizado sin tener en cuenta el desarrollo histórico que media entre Bakunin y la Europa de 1968, sin la relación teoría-praxis hasta el momento pre-

sente, sin la discusión sobre las posibilidades de implantación de una organización revolucionaria.

Los comentarios que preceden a los textos documentales intentan insinuar los hitos que marcan este camino, ofrecer propuestas para la lectura de los textos. No se trata de ofrecer una teoría ya totalmente elaborada, sino de mostrar las posibles direcciones que puede tomar la discusión en torno al anarquismo hoy en día y en torno a la organización del campo antiautoritario. Para facilitar la discusión ulterior, he añadido al presente volumen una bibliografía, en la que también he tenido en cuenta aquellos acontecimientos de la historia del anarquismo que aquí sólo se esbozan o que ni siquiera han podido ser tratados.

WOLFGANG DRESSEN

ANTIAUTORITARISMO Y ANARQUISMO

1

EL ESTADO

Desde finales del siglo XIX se produce una acelerada concentración de capitales, tanto consecuencia como causa de su creciente vinculación orgánica. Ello comporta amortizar con regularidad ingentes masas de capital fijo, evitar cualquier baja sensible de la tasa de ganancia, y en este proceso se llega a la eliminación de la competencia en materia de precios por medio de los pactos que la gran burguesía concierta entre sí.

Otra concentración parecida se produce en la banca, debido a las cada vez mayores masas de capital que son precisas para poder multiplicar las filiales bancarias necesarias para cubrir las zonas sometidas a rápida industrialización, en un intento por financiar las inversiones de la industria.

De esta forma, el capitalismo concurrencial se transforma en capitalismo monopolista, y, en tal situación, dentro de los principales sectores industriales algunas empresas aisladas logran fijar arbitrariamente la tasa de beneficios. Ello desemboca, por

último, en una situación en que un puñado de grupos financieros logra controlar la inmensa mayoría de la economía de un país.

Sin embargo, a pesar de su enorme capacidad de producción, esos grupos financieros siguen dependiendo del insuficiente poder adquisitivo del mercado. «Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno. ¿Cómo vence esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos.» [1]

En consecuencia, se procede a contingentar la producción, a ocultar los nuevos inventos y a empeorar la calidad de las mercancías. La introducción de la forma de producción capitalista en los países colonizados significa, de entrada, la implantación allí del capitalismo monopolista, que en esos momentos se está organizando a nivel internacional. Con el fin de asegurarse los mercados de consumo y las reservas de materias primas baratas frente a sus competidores, los diversos grupos burgueses se ven obligados cada vez más a una mayor subordinación a la ayuda militar y política de sus respectivos Estados. Esta competencia internacional llega a su culminación con las guerras imperialistas, cuando el proceso de concentración de capitales prosigue a nivel internacional. Pero después de la Segunda Guerra Mundial los países de la Europa occidental y el Japón sufren la pérdida de gran parte de sus inversiones en el extranjero, ocasión que es aprovechada por el capital norteamericano para penetrar en el vacío así creado y para convertir al mismo tiempo los países de sus antiguos competidores en campo de acción de sus propias inversiones.

La contradicción básica del capitalismo —la contradicción entre la socialización de la producción y su apropiación privada— alcanza entonces su forma definitiva: en el imperialismo la producción es socializada a nivel mundial y pasa a ser controlada por un puñado de monopolios.

1. Karl Marx, *Manifiesto del Partido Comunista,* en Marx/Engels, *Obras escogidas,* Editorial Progreso, Moscú, s. f., p. 38; Akal editor, Madrid, 1975, t. 1, p. 28.

Como consecuencia de este proceso, aquellos sectores de la industria que todavía no se encuentran monopolizados se ven obligados a defender sus tasas de beneficios frente a los monopolios. Para afrontar esta situación, se integran en consorcios y cártels. Ahora bien, con el fin de asegurar la tasa de beneficios de sectores enteros de la economía —factor determinante para la estabilidad de la sociedad burguesa—, el Estado fomenta por una parte la creación de cártels obligatorios, al tiempo que por otra parte confiere carácter de ley a las decisiones adoptadas por tales cártels privados. El Estado se manifiesta entonces como claro defensor de los intereses colectivos de la sociedad burguesa, incluso en contra de determinadas facciones de la propia burguesía. En todos los campos económicos, políticos e ideológicos, el Estado socializa los riesgos del capitalismo privado, a pesar de que los beneficios siguen utilizándose de forma privada.

De este modo, el Estado se hace imprescindible para los monopolios. Ello queda de manifiesto en la creciente identidad personal existente entre los altos funcionarios del Estado y los magnates capitalistas. En efecto: cuando ya no es posible realizar las ingentes masas de capital en el mercado normal, el Estado se ve obligado a crear un mercado complementario o de reserva en el marco de la improductiva industria de armamentos. Con ayuda de encargos estatales, de la correspondiente política tributaria, de la subvención a las industrias de baja rentabilidad, y asegurándose militar y políticamente unas áreas de influencia extranjeras, el Estado garantiza al capitalismo monopolista determinadas tasas de beneficios.

Ahora bien, debido a la débil base de clase de que dispone la gran burguesía, ésta se ve incapaz de afrontar en su totalidad el volumen cada vez mayor de tareas de su competencia, por lo que se ve obligada a traspasar amplias esferas del aparato estatal a manos de la pequeña burguesía. Claro que, incluso bajo el fascismo, no le queda entonces más remedio que someterse a la ideología autónoma que éste impone en el aparato estatal y en el partido. Con todo ello queda patente el carácter parasitario, superfluo, de la gran burguesía. A pasos agigantados se va convir-

tiendo en un grupo de simples socios capitalistas que entrega gran parte de la administración de los sectores productivos y de la sociedad a manos de empleados asalariados. Aunque la gran burguesía todavía esté en posesión de los medios de producción, éstos escapan ya a su control. En consecuencia, la gran burguesía pasa a depender de los dominados, quienes de esta forma ya sólo subjetivamente continúan siendo una clase dependiente.

La gran burguesía fomenta la dependencia subjetiva al dividir artificialmente a la sociedad en trabajadores, empleados, funcionarios, profesionales liberales, etc. Y si bien todos ellos dependen de los monopolios y del Estado, el carácter ideológico de su distinción queda velado tras la aparentemente objetiva gradación de los productos cuya adquisición está a su alcance.

La dirección emprendida ya se visualiza en la constelación de la sociedad: el Estado pasa a ocupar el lugar de la clase burguesa, lo cual significa el paso del capitalismo monopolista al capitalismo de Estado. La evolución del capitalismo desarrollado puede comprobarse por «la apropiación de los grandes organismos de producción y de transporte, primero por sociedades anónimas, luego por trusts, y más tarde por el Estado».[2] Se tiende así hacia una sociedad formada, semejante a la de los partidos populistas fascistas, «en donde todos los individuos están sometidos a las mismas obligaciones morales, aunque obtienen una participación material desigual en el poder económico y político».[3]

Ningún sector social permanece ya al margen del sistema general de dependencia. El enemigo último sigue siendo el Estado, y objetivamente todos están aliados en contra de él. La revolución proletaria en las metrópolis debería equipararse de entrada a la revolución humana, puesto que la contradicción ya no se da entre proletarios y capitalistas, sino entre el trabajo vivo y las instituciones autónomas —que no son ya representación de ningún

2. Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en Marx/Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, s. f., p. 450; Akal editor, Madrid, 1975, t. 2, p. 160.
3. Johannes Agnoli, *Die Transformation der Demokratie*, Berlín, 1967, p. 41.

tipo de intereses—, entre los individuos y el Estado autoritario —formado, sin embargo, por aquéllos.

«Cuando la sobreestructura (la política, la cultura, etc.) obstaculiza el desarrollo de la base económica, entonces las transformaciones políticas y culturales devienen lo principal, lo decisivo.»[4] Cuando el Estado se ha convertido en el principal portador de dominación, cuando representa cada vez menos unos intereses de clase, entonces la abolición de la dominación depende de la consciencia de los dominados.

Bien es cierto que entonces esta dominación ha adquirido para los dominados una aparente consideración de ley natural. La violencia física de que fueron víctimas los antepasados de los oprimidos durante el período de la acumulación original, no ha sido olvidada en el transcurso de estas generaciones. Ninguna meta les parece más beneficiosa que el estúpido imperativo de repetición del trabajo alienado. «El lugar ocupado por las obras por mor a la dicha pasó a ser ocupado por las obras por las obras, el beneficio por el beneficio, el dominio por el dominio; el mundo entero se convirtió en simple material.»[5] Indiferentes frente a cualquier contenido, los dominados tampoco necesitan ya ninguna ideología para creer en el sentido de la opresión a que están sometidos. Es su propia a-consciencia la que se convierte en ideología y con la cual justifican cualquier tipo de dominación. Sin oponer resistencia a las disposiciones del poder estatal, quedan reducidos al punto del puro momento presente. Sin memoria, sin habla, todo futuro deviene para ellos eternamente igual. Ellos mismos eligen sus necesidades de tal forma que éstas no transgredan el sistema de la dominación. La condena del egoísmo queda desenmascarada como moral formalista de la sociedad mercantil burguesa, que ya durante el período del protestantismo fue preparándose a su dominación.

4. Mao Tse-tung, «Sobre la contradicción».
5. Max Horkheimer, «Vernunft und Selbsterhaltung», en *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Institut für Sozialforschung (ed.), Los Angeles, 1942, p. 33.

2

El ejemplo revolucionario

El sentido común burgués ordena y clasifica sus objetos. Condena cualquier intento por superarlo *teóricamente,* tachándolo de metafísico o iluso; desprestigia cualquier intento por superarlo *prácticamente,* acusándolo de totalitario. La transformación de los dominados no puede partir sólo de una teoría abstracta, sino únicamente de sus padecimientos, en la medida en que los dominados todavía tienen o pueden recuperar la consciencia de tales padecimientos. Puesto que la ciencia burguesa del hombre se estanca en la deshumanización, se hace preciso comprender la realidad humana al margen de esta ciencia y oponerla a la dominación reificada.

Los grupos que se han limitado a interiorizar la dependencia hasta donde ésta todavía resulte recognoscible, son los únicos de donde pueden salir los hombres que inicien esta praxis. Y en el caso de Europa se trata, ante todo, de los estudiantes universitarios, de los escolares, de la juventud obrera.

En las sociedades de alto nivel de industrialización, la solidarización práctica con las luchas de liberación en los países sometidos todavía a un estado de subdesarrollo sirvió para que estos grupos adquirieran una consciencia más clara acerca de su propio presente represivo, al tiempo que mostró la posibilidad de un futuro capaz de liberar de padecimientos al pasado.

La revolución cubana aporta la prueba de que no es preciso aguardar a que se produzcan todas las condiciones objetivas necesarias para una revolución, sino que tales condiciones pueden ser provocadas mediante el trabajo de formación de los revolucionarios y del foco rebelde. La lucha no se inicia por una repentina explosión de espontaneidad en las masas, sino que es provocada por una vanguardia autoerigida. Esta vanguardia, al estar organizada antiautoritariamente y de acuerdo con sus propias necesidades, no queda determinada por ningún tipo de burocracia. No se

comprende como élite estanca, sino que persigue como fin su autodisolución en el seno de las masas revolucionarias del pueblo. El objetivo de las guerrillas que inician la lucha consiste en «capacitar a las masas mismas para derrocar el Poder establecido».[6] La revolución no es, por consiguiente, un acto único, sino que constituye un largo proceso de capacitación de las masas.

El lugar y el momento del primer foco guerrillero quedan determinados por el análisis de conjunto de la situación social y política: «El foco debe ser construido como un detonador, en el lugar en que la carga esté menos vigilada y en el momento más favorable para la explosión».[7]

La propaganda política más eficaz sigue siendo la propaganda de las armas, puesto que, a través de ella, el Poder pierde su carácter de ley natural y, consiguientemente, puede ser superado por aquellos que luchan contra él. El foco guerrillero se convierte así en ejemplo revolucionario a seguir.

3

La revolución en ciernes

La huelga general francesa de mayo de 1968 hermanó a estudiantes y obreros, a empleados y funcionarios públicos; la proletarización objetiva del conjunto de la sociedad comenzó a encontrar su correspondencia subjetiva en la reiniciada lucha de clases. En este proceso destaca con toda claridad el cambio funcional que experimentan las universidades. Ya no están destinadas a capacitar a la clase burguesa para fijar y alcanzar sus fines. En su lugar han de educar a los estudiantes procedentes de la pequeña bur-

6. Regis Debray, «Der Castrismus: Der lange Marsch Lateinamerikas», en R. Debray, F. Castro, G. Mandel, K. S. Korsch, *Der lange Marsch,* München, 1968, p. 199.
7. *Op. cit.,* p. 103.

guesía para que acepten como sensato el indeciso funcionamiento del capitalismo tardío. Los estudiantes se ven integrados en un sistema de exámenes que hace imposible cualquier ciencia que se atreva a poner en cuestión y superar la base de aquél. Todo está encaminado a suprimir absolutamente todo cuanto no esté subordinado consciente o inconscientemente a asegurar e incrementar las ganancias. Sin embargo, sigue en pie la pretensión ideológica de «ensayar el poder». Y en ello queda incluida la pseudolibertad de la elección de profesión, que no es sino terror contra quienes todavía siguen inadaptados. Por otra parte, los estudiantes se ven expuestos a la misma inseguridad del mercado del trabajo que padecen los obreros.

En la Universidad de Nanterre se constituyó el primer grupo de vanguardia autoerigido, que por medio de acciones antiautoritarias provoca la violencia directa del sistema. Dichas acciones surgieron de las necesidades inmediatas de los estudiantes, estando dirigidas, por ejemplo, contra la represión sexual imperante en las residencias universitarias. Los estudiantes no exigían nada de las instancias superiores; al contrario, intentaban satisfacer directamente sus propias necesidades. El poder del Estado y las necesidades reprimidas quedaron así al descubierto, sin velo ideológico. Los universitarios comprendieron la conexión existente entre el poder que ellos mismos ejercen a diario contra ellos mismos para poder superar la competencia en la universidad, y el poder de este sistema que actúa con la misma violencia de la contrarrevolución imperialista en los países sometidos a una situación de subdesarrollo.

Nacido del malestar de individualidades, el grupo de vanguardia no dio paso a una jerarquía, sino que se organizó por medio de la iniciativa común, mediante la acción conjunta de los individuos: «El grupo está construido sobre el modelo de la libre acción individual».[8]

La historia ya no es concebida como una cadena de acontecimientos que se suceden de acuerdo a una ley, sino como un campo de posibilidades. La historia puede ser revolucionada, pero sólo por medio de la representación directa de necesidades propias, única contradicción radical frente al poder cosificado; en otras palabras: no por el trabajo político de las instituciones, esto es, no por la participación en el Poder. El sistema de la dependencia general está extendido de tal forma por toda la sociedad, que uno puede encontrarlo por doquier en la representación de los intereses propios. Los estudiantes franceses han comprendido que únicamente pueden ofrecer un ejemplo eficaz si se deciden a iniciar de forma consecuente la lucha dentro de su propio campo de actividades. El egoísmo de los combatientes conmocionó directamente los cimientos del sistema, porque mostró a los demás grupos sociales las posibilidades humanas existentes al margen del sistema. Al tiempo que los estudiantes ocuparon la Sorbona y el Barrio Latino, los jóvenes obreros iniciaron la huelga y la ocupación de fábricas.

La colaboración revolucionaria entre los diversos grupos no se llevó a cabo siguiendo unos modelos de organización cosificada, sino a través de acciones conjuntas. Pero con su huida, en tales momentos, hacia la campaña electoral, el Partido Comunista francés demostró ser un partido defensor del orden. En las organizaciones burocráticas del movimiento obrero tradicional ya se anunciaba desde hacía tiempo el Estado autoritario; en ellas, los individuos no son más que objetos manipulados por los aparatos: la espontaneidad sólo es tolerada en cuanto ya administrada. La Organización ha pasado a ocupar el lugar de la teoría y de la lucha; al igual que el Estado autoritario, el aparato de partido se ha convertido en un fin en sí mismo.

Los ultras del orden han añadido a la aparente impenetrabilidad del sistema de dominación la jerarquía, ese reflejo negativo del enemigo, al que no son capaces de vencer porque secretamente lo admiran. Con ello completan su propia derrota: «El tan cacareado cansancio político de las masas —tras el cual se ocultan en bastantes ocasiones los caciques del partido— en realidad no es más que escepticismo frente a la dirección. Los obre-

8. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique,* París, 1960, t. 1, p. 544.

ros han aprendido que para después de la victoria sólo cabe esperar lo mismo por parte de aquellos que en cualquier ocasión los convocaban para mandarlos luego de nuevo a casa.» [9]

Las necesidades de los individuos controlados por los aparatos del Estado o de las organizaciones obreras ya sólo son administradas a lo sumo en las listas de la justicia o, si el aparato todavía no es lo suficientemente poderoso, en las listas de exclusión del respectivo organismo. A esta administración le es propia la idea de una historia sometida a leyes y de un progreso que necesariamente avanza. Según esta concepción, conjuntamente con la dominación de las masas se pretende dominar a la historia; la posibilidad de la liberación queda separada de las masas, lo cual revierte en beneficio de la mejora de los aparatos de dominación.

La única legitimación del PC está en su simbolismo vacuo, que, sin embargo, familiariza a los trabajadores con las palabras y las fórmulas de su situación. El contenido de los símbolos vacíos sería la lucha contra el sistema. Debido a su compromiso, convertido en estrategia, el PC iza la bandera roja junto a la tricolor en el museo de los santuarios nacionales y de los valores sustentadores del Estado. Sin embargo, las imágenes se vengan: traspasan el presente y despiertan el recuerdo de las derrotas y de las victorias regaladas. Sin los símbolos, la opresión sólo llevaría el nombre del oprimido de turno, redoblando así su autodesprecio. Las batallas perdidas, que sólo han dejado atrás símbolos, todavía ayudan a los oprimidos: hubo un tiempo en que la dominación pudo ser combatida. Por lo tanto, los símbolos todavía dan paso a las esperanzas, y entonces todo depende de la iniciativa de la vanguardia, la cual les devuelve su contenido, la lucha: así los obreros reconocen su propia realidad. Pero a partir del presente, exclusivamente, no existe posibilidad alguna de cambio.

Los estudiantes universitarios fueron quienes crearon la situación que luego posibilitó la iniciativa de los obreros. Pero tómese buena nota: aunque un solo grupo sea capaz de iniciar la lucha contra el sistema, sin embargo es incapaz de llevar por sí solo el peso de esta lucha. Al sistema únicamente se le puede asestar un golpe duro en la esfera inmediata de la producción: mediante la negativa de los obreros a seguir produciendo en contra de sus propias necesidades.

9. Max Horkheimer, «Autoritärer Staat», en *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Los Angeles, 1942, p. 137.

La tradición del movimiento obrero francés hizo posible una movilización directa de todos aquellos que estaban vinculados directamente al proceso de la producción. Obreros y estudiantes organizaron comités de acción conjuntos. A pesar de ello, sólo en forma muy aislada fueron capaces de llevar la colaboración total más allá de algunas pocas acciones aisladas; de poner en marcha las fábricas de acuerdo con las necesidades de quienes trabajan en ellas y de acuerdo a la sociedad anhelada; de transformar la huelga pasiva en una huelga activa.

4

La recusación total

«En el momento de entrar en acción, las clases revolucionarias se caracterizan por tener consciencia de que proceden a hacer estallar el *continuum* de la historia.» [10]

En la medida en que la historia es una historia de la clase dominante, se convierte necesariamente en historia de la constante repetición de las victorias sobre la clase oprimida. Toda necesidad es una necesidad del pasado; nos resulta prácticamente imposible pensar otras cosas que aquellas que nos han sido legadas. Nuestras costumbres, por lo tanto, son las costumbres de los vencedores y de los vencidos; en ellas se repiten las luchas pretéritas. En este sentido, la eliminación definitiva de la dominación conlle-

10. Walter Benjamin, «Geschichtsphilosophische Thesen», en Walter Benjamin, *Illuminationen*, Frankfurt/Main, 1961, p. 276.

varía el cambio de la historia entera, que entonces debería ser reescrita. Su necesidad sería la de la libertad. La consolidación definitiva de la dominación en el Estado autoritario consolida la necesidad de la propia duración, que se va repitiendo sin objeto concreto. Si realmente se lograra esto, todas las luchas entre las clases dominantes habrían sido en vano.

La debilidad objetiva y subjetiva de un movimiento revolucionario hace que éste recuse fácilmente cualquier necesidad histórica, con la intención de salirse del marco de la historia. Los movimientos milenarios de la Edad Media y de la Reforma, los anarquistas andaluces, los movimientos campesinos de la Italia meridional y de Sicilia son algunas de las formas que adoptan tales aislacionismos. Todos ellos tienen en común la recusación total de lo vigente, que les es impuesto por la aparente totalidad de lo imperante.

Totalmente marginados por las instituciones establecidas, sin bienes de ninguna clase, desprovistos de todo derecho, a los plebeyos de comienzos de la Edad Moderna no les restaba otra posibilidad que la praxis de un racionalismo intolerante con cualquier tipo de autoridad. Fue el revolucionario plebeyo Thomas Münzer quien equiparó la revelación y la autoridad de la Biblia a la razón humana: así el hombre derrocó la autoridad de Dios. El paraíso no está radicado en el Más Allá, sino que es un bien alcanzable en la misma vida terrenal. La lucha contra el Mal es la lucha contra el Poder; por consiguiente, cualquier compromiso con ellos equivaldría a su reconocimiento. El presente no posee autoridad alguna frente a los combatientes, los buenos. El reino de Dios, el reino de la razón, ha de alcanzarse de inmediato... o nunca. Así pues, el combate queda reducido a este único salto: más que un proceso largamente preparado, la revolución es algo que las masas anhelan. Pero de esta forma los plebeyos admiten la autoridad de la clase dominante, puesto que reducen la revolución a un fenómeno estilizado como salvación, que irrumpe de improviso y desde fuera. La total recusación de lo vigente está ligada al poder de éste.

En la sociedad burguesa, la mercancía, el valor de cambio, constituye la categoría determinante de toda relación humana.

Cada individuo lleva ya la marca de mercancía y señala así la competencia general. Todos se ven obligados a luchar contra todos, y precisamente a causa de ello las distintas personalidades individuales se funden para constituirse en masa. A la libertad burguesa tan sólo le queda entonces la apariencia de la autonomía.

En 1894 fue ejecutado en París el joven anarquista Emile Henry, quien había dado muerte a cinco policías al lanzarles una bomba y había causado otro muerto y veinte heridos más al arrojar una segunda bomba al interior de un café atestado de público. Cabe señalar que los dinamiteros anarquistas de finales del siglo pasado y principios del presente eran personas aisladas, individuos desesperados. Y aunque se habían percatado de que la libertad del individuo era imposible de realizar dentro del marco de la sociedad burguesa, se empeñaban en la inmediata implantación de esta libertad. Recusaban el orden establecido en nombre de la pretensión ideológica de éste, y no se percataron de la ideología de la pretensión misma. Como individuos, esos anarquistas eran presa de su total recusación de la ideología burguesa. La acción aislada no conduce más allá de su realización, se limita a ser un acto por el acto mismo, cuyo único objetivo reside en el acto como tal. Es el fiel reflejo de la estructura de la sociedad burguesa. De esta forma, la muerte se convierte en figura de la libertad burguesa.

5

Vida de un anarquista: Bakunin

Mijail Bakunin nació en el año 1814 en Premuchino, a doscientos kilómetros al noroeste de Moscú, hijo de un miembro liberal de la nobleza provinciana rusa. Después de un breve período en las filas del ejército, en calidad de oficial, residió en Moscú, donde estuvo bajo la influencia de los hegelianos ortodoxos de

aquella ciudad. En 1841 coincidió en Dresde con Arnold Ruge, destacado miembro de los jóvenes hegelianos, quienes volvieron la dialéctica de Hegel en contra de éste: la dialéctica muestra que todo fluye, que la revolución es más verdadera que la reacción. La influencia ejercida por los jóvenes hegelianos queda reflejada en el ensayo «La reacción en Alemania», publicado en los *Anales alemanes,* primer intento de Bakunin por fundamentar su teoría de la revolución permanente:

«Confiemos, pues, en el espíritu eterno, que sólo destruye y aniquila por ser el inagotable manantial eternamente creador de toda clase de vida. El placer de la destrucción es, al mismo tiempo, un placer creador.» [11]

Durante su estancia en Zürich, Bakunin estaba bajo la influencia de Wilhelm Weitling, quien, implicado durante los años treinta en la conjura blanquista de París, intentaba crear ahora sociedades secretas entre los obreros suizos. Según la concepción de Weitling, «la sociedad perfecta no posee gobierno, tan sólo una administración; no posee leyes, sólo deberes; no posee castigos, sólo medios tendentes a mejorar a las personas».[12] Esta mezcla de ideas anarquistas con la organización de sociedades secretas caracterizaría posteriormente a Bakunin.

A causa de su labor organizativa clandestina, Weitling fue expulsado de Suiza. En relación con esta medida, el gobierno ruso tuvo conocimiento de las implicaciones de Bakunin, quien en ausencia había sido condenado al destierro siberiano.

A raíz de estos acontecimientos, Bakunin se trasladó a París, donde entró en contacto con Marx y trabó amistad con Proudhon. En el curso de los años siguientes trabajó en los preparativos para una rebelión general de todos los pueblos eslavos contra los pilares básicos del despotismo: Rusia, Austria y Prusia. También participó de forma decisiva en el efímero levantamiento de los

11. Michael Bakunin, «Die Reaktion in Deutschland», en *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst,* V, 1842, p. 1001.
12. Citado según Carl Wiltke, *The Utopian Communist,* Baton Rouge, 1950, p. 39.

estudiantes y obreros de Praga, pero, al fracasar la revuelta, se vio obligado a huir a Anhalt.

Allí redactó su *Llamamiento a los eslavos.* En él exige una federación de todos los pueblos eslavos: la liberación del pueblo ruso había de constituir el principio de la abolición universal de todo tipo de dominación. Bakunin señala que esta liberación jamás podría ser de carácter político, sino que debería consistir en una revolución social.

En marzo de 1849 los sajones empuñaron las armas por un Estado burgués democrático. A pesar de que Bakunin no estaba de acuerdo con los objetivos moderados de los rebeldes, apoyó el levantamiento por considerarlo una lucha contra la opresión reinante hasta entonces. La revuelta fracasó, Bakunin fue apresado, y después de permanecer por espacio de un año en la cárcel, fue condenado a muerte. Ahora bien, considerando su participación en el levantamiento de Praga, las autoridades concedieron su extradición a Austria, donde quedó recluido otra vez durante un año y a continuación condenado a muerte por segunda vez. Fue entonces cuando el gobierno ruso exigió, por su parte, la extradición de Bakunin, quien sin juicio previo se vio encerrado durante seis largos años en la fortaleza Pedro y Pablo, al cabo de los cuales fue desterrado a Siberia. Pero a los cuatro años Bakunin consiguió huir de su destierro y, a través del Japón y de los Estados Unidos, pudo alcanzar Londres.

Allí comenzó una vez más a trabajar en pro de la liberación de los pueblos eslavos. Juntamente con cien polacos fletó un barco para acudir en ayuda del levantamiento polaco de 1863. Pero ya en plena travesía, el capitán británico se negó rotundamente a continuar navegando por aquellas aguas infestadas de naves rusas, por lo que decidió poner rumbo a Suecia, donde desembarcó a Bakunin y a sus compañeros.

A finales de 1863, Bakunin abandonó Londres y se trasladó a Italia, donde en un primer momento se estableció en Florencia. En aquella época se habían recrudecido los enfrentamientos entre los monárquicos y los republicanos, situación que Bakunin aprovechó para iniciar la organización del movimiento anarquista.

Fundó entonces su primera hermandad secreta, que tenía el propósito de propagar la revolución social. No obstante, dicha hermandad en ningún momento llegó a abarcar a más de treinta militantes y se disolvió muy pronto. En 1865 Bakunin se trasladó a Nápoles, donde escribió el *Catecismo revolucionario,* base teórica de una nueva «Hermandad Internacional». Los miembros de esta hermandad combatían cualquier Estado y cualquier religión, propagaban un federalismo basado en comunidades libres, y eran de la opinión de que la revolución social nunca se lograría por la vía pacífica. Sin embargo, a pesar de su programa antiautoritario, esta hermandad estaba organizada de forma rigurosamente jerárquica.

En el mes de septiembre de 1867 tuvo lugar en Ginebra un congreso de políticos liberales, que Bakunin aprovechó para dar a conocer sus ideas. La participación de Bakunin en los diversos levantamientos europeos, sus sucesivos encarcelamientos, su destierro en Siberia, así como su aventurera fuga, ya le habían convertido por entonces en un personaje mítico. Los participantes en el congreso le dispensaron, por lo tanto, un entusiasta recibimiento y le eligieron para formar parte del comité central que habría de preparar el congreso siguiente.

En su opúsculo *Federalismo y socialismo. Contra la teología,* Bakunin defendía —frente a Proudhon— la tesis de que la unidad de base de la sociedad socialista debía de constituirlo, no el obrero individual, sino un grupo de trabajadores, un colectivo. Esta exigencia, sumada a los constantes ataques contra toda autoridad estatal y eclesiástica, sólo consiguió que la influencia de Bakunin menguara con rapidez en el citado organismo liberal. En vista de esta situación, fundó entonces la Alianza Internacional de la Socialdemocracia, cuya estructura suavizó bastante en comparación con la rígida jerarquización imperante en la Hermandad Internacional. Bakunin proclamaba que la vía debe coincidir con la meta, y que la organización revolucionaria constituye una anticipación de la sociedad futura:

«La organización política y económica de la vida social (...) ya no debe dirigirse, como hoy, desde arriba hacia abajo ni desde el centro hacia los extremos, según el principio de la unidad y de la centralización impuestas, sino que debe estructurarse desde abajo hacia arriba y desde la periferia hacia el centro, según el principio de la libre asociación y federación.» [13]

Bakunin encargó a su amigo Fanelli que fuera a España, encomendándole la misión de crear secciones de la Alianza en Barcelona y Madrid. También se formaron otros grupos en Lyon, Marsella, Nápoles y en Sicilia. La sección más importante, sin embargo, fue la dirigida por el propio Bakunin en Ginebra, ciudad en la que también se encontraba el buró central, destinado a asegurar los lazos entre las diferentes secciones.

Esta Alianza se había propuesto actuar en calidad de grupo autónomo en el seno de la Internacional. Sin embargo, influido por Marx, el Consejo General de la Internacional se opuso a la autonomía pretendida por una parte de la Internacional, y aunque reconocía individualmente a las diversas secciones integradas en la Alianza, exigió la disolución del buró radicado en Ginebra.

Bakunin se doblegó a esta exigencia y la Alianza quedó así oficialmente disuelta, ingresando acto seguido las diversas secciones de forma individual en la Internacional. Pero a pesar de tales medidas, Bakunin no perdió la influencia que ejercía sobre las antiguas secciones de la Alianza, sino que, por el contrario, logró multiplicar el número de sus seguidores en el mediodía francés, en la Suiza francófona así como en Bélgica.

En septiembre de 1869 la Internacional celebró un congreso en Basilea. Mientras Bakunin acudió a la cita, Marx y Engels habían optado por permanecer en Inglaterra. La discusión entre anarquistas y marxistas surgió a raíz de la cuestión del derecho de herencia. Mientras Bakunin exigió una inmediata abolición, los marxistas opinaban que tal petición resultaba superflua una vez abolida la posesión de los medios de producción, por lo que propusieron, como solución transitoria, el establecimiento de un im-

13. Michael Bakunin, «Prinzipien und Organisation der internationalen revolutionären Gesellschaft», en M. Bakunin, *Gesammelte Werke,* Berlín, 1924, t. III, p. 9.

puesto escalonado sobre las transmisiones patrimoniales. Pero, para los anarquistas, esta argumentación no hacía sino confirmar el reformismo de los marxistas: según aducían, el concepto de fase de transición ocultaba simplemente el hecho de la consolidación de un Estado bajo la dirección de los marxistas. Por todo ello, los anarquistas exigieron la inmediata abolición del Estado, incluso bajo el riesgo de un caos temporal, cosa que les parecía menos peligrosa que la consolidación de un nuevo gobierno, que equivalía a la consolidación de una nueva dominación. La propuesta de Bakunin fue la que obtuvo mayor número de votos, pero no la mayoría necesaria para poder ser incluida en el programa de la Internacional. De esta forma terminó por ser inevitable el conflicto abierto entre marxistas y anarquistas.

A principios de 1869, Bakunin recibió en Ginebra la visita del estudiante ruso Sergei Nechayev. No se trataba propiamente de un anarquista, puesto que era partidario de una dictadura revolucionaria en la que la voluntad autoritaria de los revolucionarios constituiría la única justificación de cualquier medida que se adoptase.

De la amistad entre ambos nació uno de los rasgos fundamentales de Bakunin: la violencia en sí misma es un poder purificador capaz de arrancarlo a uno de la vida cotidiana, es una forma de liberación personal directa. Más tarde Bakunin llegó a distanciarse de Nechayev, a pesar de lo cual la violencia como fin en sí mismo continuó siendo un peligro inherente a cualquier movimiento anarquista.

Tras la derrota del ejército francés en Sedán, en 1870 fue proclamada la República en Lyon. Los partidarios de Bakunin en esa ciudad requirieron la presencia de su dirigente, quien fundó allí un Comité para la Salvación de Francia. Proclamó la abolición del Estado, su sustitución por una federación de comunas libres, la implantación de una justicia ejercida directamente por el pueblo, así como la abolición de todos los impuestos e hipotecas. Este Comité ocupó la alcaldía juntamente con los obreros de la ciudad, si bien no transcurrieron más de unas pocas horas antes de que la Guardia Nacional reconquistara el edificio consistorial. Bakunin huyó entonces a Marsella, donde logró subir a bordo de un barco que lo llevó a Génova.

Después de derrotada la Comuna de París, la Internacional celebró un nuevo congreso en Londres. Pero esta vez Bakunin no acudió a la cita, por temor a ser detenido. Los acuerdos tomados por dicho congreso estaban dirigidos expresamente contra los anarquistas y censuraban la colaboración entre Bakunin y Nechayev.

Como respuesta a tales hechos, los bakuninistas suizos celebraron su propio congreso, que les sirvió para protestar contra el marcado centralismo de la Internacional y exigir la creación de una federación libre de grupos autónomos. Con el fin de clarificar las posturas que habían dado lugar a esta disputa, en 1872 se reunió un congreso en La Haya. A él asistió Marx, pero para Bakunin hubiera constituido un peligro demasiado grande efectuar el viaje a través de Francia o de Alemania. Precisamente en el curso de este congreso fue decidida la expulsión de Bakunin y de sus partidarios. Marx, por su parte, terminó por lanzar acusaciones de tipo personal contra Bakunin, a quien recriminó el no haber procedido a la disolución de la Alianza, tal como había prometido en su día. Pero este congreso no abordó en ningún momento el punto central de la disputa: la abolición inmediata del Estado, o la aceptación de un período de transición. De todos modos, los anarquistas ya no estaban en condiciones de poner a discusión este punto, puesto que inmediatamente después de ser excluidos de la Internacional fueron desalojados de la sala.

Con el fin de evitar de una vez para siempre un nuevo auge de la influencia anarquista, Marx decidió trasladar la sede de la Internacional a Nueva York, lejos de las discusiones europeas. Ahora bien, esta medida equivalía prácticamente a la disolución de la Internacional, ya que desde ese mismo momento ya no volvió a ejercer ninguna influencia sobre el movimiento obrero en Europa.

Los partidarios de Bakunin afluyeron entonces a Suiza, donde dieron vida a una Internacional Antiautoritaria. La resolución

adoptada por ésta resume, en esencia, la postura anarquista frente a los marxistas:

«Considerando:

que el querer imponer al proletariado un determinado comportamiento o un programa político uniforme como única vía hacia su liberación social sería una arrogación tan absurda como reaccionaria;

que nadie posee el derecho a desposeer a las federaciones y secciones autónomas del indiscutible derecho a determinar y acatar el comportamiento político que a ellas les parezca mejor, y que cualquier intento de este tipo nos conduciría necesariamente al más escandaloso dogmatismo;

que las aspiraciones económicas del proletariado no pueden tener otra meta que la construcción de una organización y una federación económica absolutamente libre, fundada en el trabajo y la igualdad de todos, completamente independiente de cualquier gobierno político, y que dicha organización y federación sólo podría ser el resultado de la acción espontánea del propio proletariado, de los gremios profesionales y de las comunidades autónomas;

que cualquier organización política sólo puede significar la organización de una dominación en provecho de una sola clase y en perjuicio de las masas, y que si el proletariado quisiera apoderarse del poder se convertiría, por su parte, en una clase explotadora;

el Congreso de Saint-Imier declara:

1.° que la destrucción de todo Poder político es la primera obligación del proletariado;

2.° que toda organización de un llamado Poder político provisional y revolucionario destinado a obtener dicha destrucción sólo puede ser un engaño más, que entrañaría para el proletariado el mismo peligro que cualquiera de los gobiernos hoy establecidos;

3.° que tras rechazar cualquier compromiso en la puesta en práctica de la revolución social, los proletarios de todos los países

deberán instaurar —al margen de cualquier política burguesa— la solidaridad de la acción revolucionaria.» [14]

Bakunin tenía puesta su última esperanza en una revolución social en la conjura de Bolonia del año 1874. Pero el levantamiento no llegó a producirse nunca. Bakunin esperó en vano en su escondrijo de la ciudad. Por miedo a la policía, los escasos rebeldes que habían acudido al lugar fijado se volvieron a dispersar pronto, puesto que los planes habían sido delatados. A los amigos de Bakunin les resultó difícil hacerle desistir de la idea de suicidarse, aunque por fin lograron convencerle de que era preferible huir. Disfrazado de sacerdote, consiguió cruzar la frontera suiza.

Mijail Bakunin falleció el 1.° de julio de 1876 en un hospital de Berna.

6

Contra la autoridad

Antes de que pudieran ser confiscados los bienes de la Iglesia y derrocados los príncipes, fue preciso desproveer de su embrujo a las ideas del feudalismo, según las cuales el poder despótico de la clase dominante era algo necesario. La clase burguesa luchaba contra el poder de la objetividad aparente; gracias a su praxis logró transformar la verdad, hasta entonces incuestionable. Ahora bien, una vez vencedora la clase burguesa, cualquier praxis liberadora tenía que enfrentarse forzosamente a la dominación ejercida por aquélla, puesto que la filosofía de los vencedores acabó tomando cuerpo de sistema. En Hegel, el sujeto llega a ser tan universal, que en él queda abolido cualquier tipo de determinación: todo ya está pensado y hecho.

14. Michael Bakunin, *op. cit.*, t. III, pp. 254 s.

«Los hombres son quienes hacen su propia historia, pero hasta ahora no lo han hecho con una voluntad global y de acuerdo con un plan de conjunto. (...) Sus aspiraciones se entrecruzan y, a consecuencia de ello, en todas estas sociedades reina la necesidad, cuyo complemento y forma de manifestación es el azar. La necesidad, que aquí se impone con el azar, viene a ser una vez más la económica.» [15] «En consecuencia, hasta el presente toda la historia ha discurrido a modo de proceso natural y, sustancialmente, ha estado sometida también a las mismas leyes dinámicas.» [16] La protesta contra la sociedad burguesa resulta aquí ambivalente. El trabajo es algo fundamental para la posibilidad de libertad; se repite la moral laboral protestante. La explotación sigue siendo considerada como condición para la existencia de libertad, y la explotación de la naturaleza se considera inseparable de la explotación de la naturaleza humana. Este concepto de la necesidad hace abstracción de los diversos individuos aislados, justifica los padecimientos a que se ven expuestos quienes se encuentran en situación de inferioridad, y toma partido en favor de los vencedores.

Bakunin contrapone a todo esto la idea general estudiada por la ciencia: la vida real, «que vibra de realidad e individualidad, sentimiento, sufrimiento, necesidades y pasiones».[17] La ciencia burguesa sólo puede ir ordenando y encasillando lo que ya ha tenido lugar, pero la historia la hacen los individuos vivos. En consecuencia, una dominación ejercida por los científicos constituiría el triunfo de los vencedores del pasado, y los sufrimientos de los vencidos serían la única justificación de la nueva dictadura. Cualquier intento de liberación sería combatido remitiéndose a la desconsoladora historia. La justificación de la dominación estaría en ella misma.

15. Engels a Heinz Starkenburg el 25/I/1895, en Marx/Engels, *Obras escogidas*, Akal editor, Madrid, 1975, t. 2, p. 539.

16. Engels a Joseph Bloch el 21/IX/1890, en Marx/Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, s. f., p. 718; Akal editor, Madrid, 1975, t. 2, pp. 521 s.

17. Michael Bakunin, «Das knutogermanische Kaiserreich und die soziale Revolution», en M. Bakunin, *Gesammelte Werke*, Berlín, 1921, t. I, p. 127.

La ciencia únicamente es capaz de iluminar lo ya acaecido; el racionalismo radical —es decir, el racionalismo práctico— debe distanciarse de ella: «¡Fuera todas las teorías religiosas y filosóficas! No son más que mentira: la verdad no es una teoría, sino que está en los actos, en la vida misma.» [18] El racionalismo radical consiste en la destrucción total de lo existente, ya que detrás de todo lo anacrónico se ocultan los sufrimientos de los oprimidos. Es preciso eliminar definitivamente cualquier tipo de dominación, con lo cual todo lo pretérito deviene ideología, incluyendo el pasado mismo del que la ciencia obtiene sus leyes.

Si bien es cierto que de la necesidad económica puede derivarse dominación, no es menos cierto que la dominación puede provocar necesidad económica. En último término, la voluntad colectiva de los seres humanos determina por sí sola la historia; su libertad no permite ningún desarrollo «necesario». Lo que queda después del radical racionalismo de Bakunin es la indignación colectiva, sin pasado, reducida al más puro presente. Es un rechazo de todo tipo de proceso; la revolución es algo cuya llegada se espera, que no es objeto de preparativos. El camino vuelve atrás de forma muy particular: puesto que todo ha de ser inmediatamente posible, ya sólo resta la irrupción de lo nuevo. La libertad radical, donde los hombres se crean ellos mismos, resulta ser una forma de consciencia religiosa: la secularizada expectativa del mesías. El voluntarismo radical coincide con el fatalismo más cerrado.

Bakunin sustituye el proletariado por las masas, puesto que considera que ningún grupo específico es capaz de conquistar la libertad. Niega que la revolución pueda ser encabezada por unos cuantos revolucionarios profesionales, puesto que considera que la revolución ha de ser espontánea y su dirección debe ser determinada exclusivamente por las masas. Sin embargo, puesto que no es posible determinar a la clase revolucionaria, puesto que la iniciativa revolucionaria no es resultado de un análisis de la sociedad, la organización depende arbitrariamente de la influencia

18. Citado según Dimitrij Tschizewskij, *Hegel bei den Slaven*, Darmstadt, 1961, p. 205.

que ejercen algunos pocos dirigentes, por lo que la autoridad de la organización revolucionaria resulta ilimitada. La única libertad que todavía queda entonces, está en el voluntarismo de los revolucionarios.

La contradicción entre las exigencias de Bakunin y su praxis es evidente: por una parte rechaza cualquier tipo de dominación, y por otra organiza hermandades secretas bajo su dirección; por un lado pone esperanzas en la espontaneidad de las masas, y por otro maquina conjuras y revueltas aisladas. La hostilidad de Bakunin hacia todo lo científico impide el análisis de las posibilidades objetivas existentes para la puesta en práctica de la libertad. De esta forma sólo queda, como única verdad, la «vida», que repite ciegamente los mecanismos de la sociedad represiva.

En 1934 el fascista Bäumler escribiría: «La actuación no es la realización de valores reconocidos. El individuo que actúa con sinceridad siempre estará sumido en la duda; como dice Nietzsche, está desprovisto de conocimiento. Esto es lo que precisamente hace que la actuación sea actuación: el que no esté respaldada por un valor. El individuo que actúa, se expone; su rol no es nunca la *securitas,* sino la *certitudo.*» [19] Los nazis dieron a su contrarrevolución el nombre de «movimiento»: cuando ya no queda otra cosa que los actos sin meta, los objetivos pueden ser determinados con tanta mayor arbitrariedad. El resultado del racionalismo radical, que tan sólo ha dejado en pie a la arbitrariedad, es el poder total de los dirigentes fascistas.

El racionalismo todavía sigue inherente a la sociedad burguesa. El imperativo habla en contra de la sociedad burguesa declinante; frente al Estado autoritario, objetivamente todos están unidos. Pero entonces es preciso destruir cualquier tipo de imperativo. Frente a cualquier tipo de interés social, los dirigentes fascistas contraponen su desesperado «a pesar de todo». Aparentemente, para ellos todo ha de ser posible.

(Véase textos 1 a 6.)

19. Citado según Georg Lukács, *Von Nietzsche bis Hitler,* Frankfurt/Main, 1966, pp. 210 ss.

7

A MITAD DE CAMINO

Entre octubre de 1872 y marzo de 1873 Engels escribió un ensayo contra los anarquistas italianos, titulado *De la autoridad,* que fue uno de los puntos de partida para el reformismo de la socialdemocracia alemana. Se les critica desde el punto de vista del proceso de producción burgués. En última instancia, las *fuerzas* de producción son independientes de las *condiciones* de producción; incluso después de derrocados los capitalistas, la organización del trabajo sigue igual, niños y peones sin especializar continúan trabajando como antes, de modo que la autoridad de los capitalistas sólo es sustituida por la «autoridad del vapor». Detrás de todo ello se oculta la intuición de que la explotación de la naturaleza y la explotación de la naturaleza humana son inseparables, para Engels un destino inevitable. Las fuerzas de producción nacidas de la sociedad burguesa se han independizado. Tal como ocurre en las organizaciones obreras de estructura jerárquica, también en Engels los hombres son sus propios objetos, el progreso resulta ser el progreso de la automutilación humana, y no hay razón para que ello cambie. La dialéctica queda reducida a la evolución.

Bajo el capitalismo, la libertad de trabajo significa hambre y desesperación para los dominados. El miedo a la libertad ya está tan interiorizado, que el trabajo se convierte en virtud. La única ventaja que pueden ofrecer las organizaciones obreras es la perfección del dominio; la organización de la empresa se convierte así en prototipo de la nueva sociedad. Al igual que las máquinas, las organizaciones exigen reacciones, adaptación; al final, las capacidades de producción y las condiciones de producción coinciden. Lo que Engels pasa por alto es que la revolución de las condiciones de producción transformaría radicalmente las capacidades de producción; que en ellas se oculta la ideología de la sociedad. Una sociedad que ya no tuviera necesidad de mantenerse con ayuda de

la opresión generalizada, no habría de temer la espontaneidad. En una sociedad así, la automación podría conseguir que los obreros fueran liberados de la máquina, de la «autoridad del vapor», y entonces el incremento de la producción ya no constituiría un fin en sí mismo. Los objetivos de la sociedad ya están contenidos en las máquinas en proyecto, en la invención de nuevos productos, en la teoría de las ciencias de la naturaleza.

Engels contesta a los anarquistas que lo primordial es la abolición de los condicionamientos sociales del Estado, y que sólo después puede procederse a la abolición del Estado como tal. Pero dependerá de quienes hasta ese momento han estado oprimidos el que la nueva dominación llegue a consolidarse; dependerá de los no-técnicos el que la organización del trabajo sufra cambios. Habría que desencadenar campañas antiautoritarias contra cualquier intento de estabilizar el poder.

Lo decisivo para revolucionar a la sociedad no es el nivel de producción, sino la consciencia de las masas.

Engels recomienda que los portales de las fábricas de todas las sociedades ostenten la inscripción: «¡Vosotros que entráis aquí, abandonad toda autonomía!» Este lema debe colocarse en cualquier institución de una sociedad en la que la organización burguesa esté aliada con un poder centralista del Estado. Con su forma de producción, la sociedad burguesa se habría impuesto a la revolución; cualquier esperanza sería en vano. Lo que hizo Engels fue variar la frase de Dante, la inscripción que campeaba sobre las puertas del infierno: «Vosotros que entráis aquí, abandonad toda esperanza.»

En el borrador de una carta a Ph. van Patten, Engels escribe en 1883: «Pero la única organización que el proletariado encontrará después de su victoria, será precisamente la del Estado. Es posible que este Estado necesite unos cambios muy importantes antes de poder cumplir con sus nuevas funciones. Sin embargo, el proceder a su destrucción en un instante así significaría destruir el único organismo por medio del cual el proletariado victorioso puede hacer valer su recién conquistado poder, reducir a sus enemigos capitalistas e imponer esa revolución económica a la sociedad entera, sin lo cual toda la victoria desembocaría en una nueva derrota...» [20]

Así, mientras Marx exigía antes la destrucción del viejo aparato estatal, ahora el Estado se convierte, al igual que la organización del trabajo, en instrumento neutral.

De acuerdo con ello, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* Engels describe como forma más alta del Estado «la república democrática, que en el marco de nuestras modernas condiciones sociales deviene una necesidad cada vez más imprescindible, y que es la única forma de Estado en la que resulta posible llevar a cabo la lucha final decisiva entre el proletariado y la burguesía». Y en 1891 Engels equipara por fin la dictadura del proletariado con la república democrática.

Queda patente la tendencia a neutralizar las diferentes formas de manifestación de la sociedad burguesa. Está en consonancia con la participación de las organizaciones obreras en la competencia por el poder, dentro de los límites marcados por la ideología burguesa. La estrategia de la socialdemocracia se reduce a la victoria electoral. De forma dogmática prescinde de la consciencia de los hombres, que en definitiva sólo podría llegar a ser revolucionaria en el marco del proceso revolucionario. Si los individuos permiten que sus propios intereses sean representados de forma pasiva, se vuelve a repetir la estructura de dominación de la sociedad burguesa. La revolución queda reducida entonces a una evolución más rápida.

Ello está en consonancia con la idea marxiana de la mayéutica: el desarrollo natural de los acontecimientos, ya previsto de antemano, puede ser abreviado. Sin embargo, esta idea sólo es válida para las revoluciones burguesas. En efecto: antes de conquistar el poder político, la burguesía poseía ya el poder económico. Por el contrario, el proletariado tan sólo posee el poder como una posibilidad actual, sin que ninguna ley natural le garantice su realización, sólo posible con la decisión de iniciar la lucha contra todas las formas de la sociedad burguesa y con la victoria definitiva.

20. Engels a Ph. von Patten el 18/IV/1883, en Marx/Engels, *Ausgewählte Briefe,* Berlín 1953, p. 433.

Bajo el imperialismo, el capital demostró ser más vital de lo supuesto por Marx. Gracias al aumento del nivel de vida, el proletariado participó en la explotación de las colonias. Ello llevó parejo el creciente reformismo del proletariado, incapaz de ver más allá de sus más inmediatos intereses cotidianos, preformados ya por la sociedad burguesa. La lucha contra la sociedad burguesa tuvo su continuidad, no en la lucha espontánea de los trabajadores, sino en el partido de Lenin. Fue éste el que prácticamente admitió que ni el proletariado ni cualquier ley natural podían garantizar la revolución, sino únicamente aquellos revolucionarios que inician la lucha: la vanguardia revolucionaria. La necesidad de ésta queda justificada por la creciente integración del proletariado. A pesar de que en Rusia la debilidad del factor subjetivo tenía su causa en el atraso de la industria, sin embargo el modelo de la vanguardia continuó siendo útil para aquellas otras sociedades en las que esta debilidad tenía otras causas.

Por otra parte, Lenin no pone en duda la organización burguesa del trabajo: la disciplina del partido toma como modelo la disciplina de la fábrica. Cuando la vanguardia no sólo inicia la revolución, sino que luego continúa dirigiéndola también de forma independiente, no es posible revolucionar las diversas formas de manifestación de la sociedad burguesa. El esquema de la dominación burguesa se repite, y el partido se hace cargo de la organización del trabajo de la burguesía. Tan sólo una revolución que en su progreso con el desarrollo del factor subjetivo suprimiera la vanguardia, educaría a los revolucionarios capacitándolos para superar cualquier nueva consolidación. Durante la revolución rusa el partido se independizó y, con ello, reprimió el desarrollo del factor subjetivo, la iniciativa y la espontaneidad de las masas.

En el año 1917 todavía no había quedado establecida esta evolución de Lenin. En *El Estado y la revolución* quedaban abiertas ambas posibilidades: dictadura independizada del partido, o bien dictadura del pueblo armado, organizado en el marco de los soviets.

8

Oportunidades fallidas

La contradicción de *El Estado y la revolución* se desarrolló en época de la guerra civil.

El esquema según el cual el socialismo sólo puede surgir a partir del capitalismo plenamente desarrollado, dio paso al esquema según el cual antes de la emancipación humana es preciso crear las premisas materiales del socialismo. La industrialización fue impuesta con los medios de la sociedad burguesa:

«Entonces tuvimos que hacer uso de los viejos medios burgueses y mostrarnos conformes con una remuneración muy alta de los 'servicios' prestados por los principales especialistas burgueses. (...) Está claro que una tal medida constituye un compromiso, una irregularidad que se aparta de los principios de la Comuna de París y de cualquier poder proletario, los cuales exigen que los sueldos sean asimilados al jornal de un obrero medio y que la lucha contra el carrerismo sea un hecho y no mera palabrería.» [21]

Las etapas de la evolución histórica se suceden necesariamente una tras otra, aunque este determinismo sea igualmente voluntarista: las masas populares sólo pueden ser educadas a través de la organización desde arriba, a través de una nueva dominación. El aparato estatal burgués no quedó aniquilado, sino que fue «adoptado» según el propio Lenin se vio obligado a admitir en 1922, «y esa fue nuestra suerte. El aparato estatal trabaja frecuentemente en contra nuestra. Lo cierto es que en 1917, después de que nos hiciéramos con el poder, el aparato estatal nos saboteó. En aquella ocasión nos asustamos mucho y rogamos: 'Por favor, vuelvan ustedes con nosotros.' Y todos volvieron con nosotros. Esa fue nuestra suerte. Ahora contamos con una enorme masa de empleados, y sin embargo, no disponemos de suficientes cuadros especializados para servirnos efectivamente de ellos.

21. V. I. Lenin, «Entwurf eines Dekrets über das Abberufungsrecht», en *Werke*, t. 26, pp. [illegible]32 ss.

Es un hecho que, muy a menudo, el aparato funciona con mayor o menor eficacia en las altas esferas, allí donde ostentamos el poder estatal, mientras que abajo hacen y deshacen todo a sus anchas, y lo hacen de tal modo que en ocasiones incluso actúan en contra de las medidas que nosotros habíamos tomado. Arriba disponemos (...) como máximo de algunas decenas de miles de funcionarios de los nuestros, mientras que abajo hay centenares de miles de los viejos, del zar —pero utilizados también por la sociedad burguesa—, quienes trabajan en contra nuestra ya sea consciente o inconscientemente».[22]

La organización fue comprendida como requisito para la educación de las masas. Tras la muerte de Lenin, los educadores ya no fueron formados por las masas, puesto que faltaban las posibilidades institucionales necesarias para ello: los Consejos habían quedado disueltos o bien habían degenerado en simple aparato de aclamación del partido y del gobierno. Sus funciones sociales confirieron a los burócratas unos mayores ingresos y el disfrute de unos reducidos bienes y prestaciones de servicios. El aliciente material actuó de estímulo, al tiempo que la competencia y el poder de adquisición fueron aumentando a medida que perduraba y se iba revitalizando la economía financiera y mercantil.

El estrecho parentesco entre determinismo y voluntarismo es patente: la estricta sucesión de las etapas históricas condiciona el cambio social a una nueva dominación autónoma, y no a la autoorganización de las masas, porque a esta autoorganización le correspondería la simultaneidad de la construcción económica y de la emancipación humana: en este proceso, a medida que se extendiera el movimiento revolucionario, la vanguardia independiente resultaría cada vez más obstaculizadora y superflua.

Si, por otra parte, todo depende de la espontaneidad, del carácter automático de las masas, no resta más que un simple determinismo, al tiempo que el factor subjetivo desaparece en la situación objetiva. De acuerdo con ello, los anarquistas rusos habían

22. V. I. Lenin, *Werke*, t. 33, pp. 414 ss.

descuidado organizar una vanguardia, debido a lo cual se vieron luego incapaces de alterar la situación objetiva en contra de los bolcheviques y de mostrar a las masas la alternativa antiautoritaria.

Ya en el curso del octubre de 1917, y en contra de la voluntad del partido, en algunos centros de trabajo los comités de fábrica habían expulsado a los dueños de la industria y a los especialistas burgueses, para tomar la producción en sus propias manos. Los trabajadores establecieron redes de transporte y organizaron los mercados de abastecimiento. Pero, en última instancia, esos intentos resultaron limitados y acabaron por ser una simple repetición de la competencia burguesa; al igual que luego hiciera el partido, los comités de fábrica acabaron por pedir el regreso de los especialistas. El prototipo siguió siendo la liberación individual, que no es más que una repetición de la atomización de la sociedad burguesa.

Limitados en cada caso a un solo centro de trabajo, organizativamente aislados unos de otros, a la larga los obreros no fueron capaces de imponerse a los especialistas. Les faltaba una organización que, a través del apoyo a las iniciativas de masas, supiera dirigir y encauzar el desarrollo de la sociedad. Pero las iniciativas de las masas no fueron controladas, sino reprimidas. El partido había logrado implantar su propia dirección autónoma, que vino a sustituir toda *espontaneidad controlada.*

La independización burocrática no se originó por ausencia de un liberalismo, sino debido a la inexistencia de una consciencia revolucionaria: a la unidad de contradicción y disciplina. A imagen y modelo de la burguesa, la acumulación original fue impuesta en la Unión Soviética por medio de una disciplina terrorista. El stalinismo y la llamada desestalinización no fueron más que la continuación de ese comienzo: la restauración de la sociedad burguesa. A la disciplina del terror abierto le siguió la reimplantación de la disciplina del mercado y de los mecanismos competitivos en la producción (posibilidades de ascenso, principio del interés material). La contradicción, como manifestación única de los anarquistas, y la disciplina, como manifestación única de los bol-

cheviques, escindieron, por así decirlo, la dialéctica revolucionaria.
(Véase textos 7 y 8.)

9

Ambivalencias

De la revolución proletaria —desligada de los intereses de clase del proletariado, que determinan las metas accesibles de la clase revolucionaria— tan sólo sobrevive la técnica del Poder. Del mismo modo que para las ciencias todo se convertía en material repetible en la naturaleza, la historia es desposeída de todo futuro y se convierte en algo técnicamente dominable. Mussolini llegó a exigir un «género humano de laboratorio»: «200.000 cerebros rectores: profesores, ingenieros, técnicos banqueros, dirigentes de la gran industria; 5.000 oficiales, 3.000 consejeros de administración, 100.000 funcionarios, personas todas ellas de la máxima categoría, especializadas y embebidas hasta la médula con tecnicismo orgánico. Esto es lo que necesita Italia».[23]

La ambivalencia de la violencia directa, limitada al momento presente, queda de manifiesto en Sorel, cuyas teorías reclaman para sí tanto fascistas como anarquistas. Sorel define la libertad como la capacidad «de crear construcciones artificiales, movimientos que dependen plenamente de nosotros».[24] La utopía de una clase revolucionaria queda sustituida de esta forma por la voluntad de los individuos. Sorel cita a menudo las palabras de Bergson: «Actuar con libertad significa redescubrir la posesión sobre uno mismo».[25] La meta de la violencia sigue siendo arbitraria; se quiere que el

23. Citado según Michael Freund, *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, Frankfurt/Main, 1932, p. 266.
24. Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, París, 1925, p. 43.
25. Henri Bergson, «Time and Free Will», en *An Essay on the Immediata Data of Consciousness*, Londres, 1910, p. 232.

cambio social sea espontáneo y «apocalíptico». La meta será en la acción pura, por lo que el medio se convierte en finalidad. El Poder es algo esencial para cualquier civilización; la democracia sólo es el medio empleado por las débiles clases medias para asegurarse lo que laboriosamente han adquirido. En Sorel, el socialismo ha perdido todo su contenido democrático: en lugar de la organización revolucionaria, las acciones espontáneas de las masas; en lugar de la posible sociedad libre, el Poder independizado.

El mito ha de sustituir entonces la falta de estrategia. A la historia empírica del pasado se le contrapone la historia mitológica del futuro. La acción resulta históricamente indeterminable; el mito es la palanca, el *deus ex machina* para rescatar a las masas de entre la decadencia democrática y liberarlas en el Poder. Su contenido sigue siendo arbitrario: un problema técnico de la propaganda política. Al igual que en Maquiavelo, las leyes históricas se limitan a la adecuación de los medios. Al iniciarse la sociedad burguesa, la disolución de la historia como necesidad aceleró el desmoronamiento del rígido feudalismo; en su período final, la voluntad colectiva burguesa sólo podrá ser reimpulsada mediante la arbitrariedad técnica. A la revolución burguesa necesariamente detenida le siguió el golpe de Estado fascista. Involuntariamente, los pragmatistas norteamericanos desenmascaran las tendencias fascistas de su sociedad: «Una concepción es verdadera mientras a nuestra vida le resulte útil creer en ella.»[26] Del mismo modo que el científico conoce las cosas cuando las hace, el dirigente fascista conoce a los hombres cuando los puede manipular. La naturaleza y los seres humanos quedan reducidos así a simple material de dominación. El «libre albedrío vivido directamente» sirve de ideología para la arbitrariedad de los dictadores fascistas y sus mandantes.

«Si el proletariado, mediante su poder, consiguiera reinstaurar la división de clases y restituir a la clase media algo de su pasada energía, todo podría quedar solucionado.»[27] En último término,

26. William James, *Pragmatism*, Nueva York, 1907, p. 75.
27. Georges Sorel, *op. cit.*, p. 130.

la acción independizada sirve a la estabilización de la sociedad burguesa; pero sin estrategia ni organización, resulta de breve duración y provoca que los pequeñoburgueses reclamen la venida de un hombre fuerte. De esta forma, el socialismo convertido en mito allana el camino al fascismo.

La rebelión sin objetivo pone al descubierto el carácter autoritario del rebelde antiautoritario. La simple presencia de autoridad —y no si ésta resulta razonable o no— hace que el carácter autoritario reaccione de forma positiva o negativa. En la *revolución,* la autoridad superflua es derrocada por el poder de la sociedad y por la transformación de la estructura de carácter de los revolucionarios. En la *rebelión,* la autoridad superflua queda fortalecida por la impotencia de la sociedad y por la fijación negativa de los rebeldes. El rebelde autoritario derroca a un señor para someterse a otro. Cuando el rebelde antiautoritario se convierte en adorador del Poder puro, poco ha cambiado en él; en sus acciones ya resultaba determinante la eficiencia técnica, pero no el encuadramiento en una estrategia revolucionaria. El estudio de los explosivos no puede sustituir el análisis de la sociedad.

La mentira útil, capaz de incitar a las masas a entrar en acción, le sirve a Sorel para demostrar la necesidad de una élite social. El contrarracionalismo ha alcanzado su meta: la dominación independizada. «El socialismo debe continuar siendo necesariamente un secreto.» [28] Sólo la fe ha de determinar la acción; el futuro como mito constituye la última salvación del pasado burgués.

Sorel separó la praxis de la teoría, con lo que sólo quedan las acciones directas, cuyo resultado son las contrarrevoluciones.

En los fascistas se independiza la guerra y en los anarquistas la acción directa, para convertirse ambas en un ritual. Para ambas ideologías, la lucha convertida en fin en sí mismo les ofrece la salvación en la alienación. La libertad se convierte entonces en una formación sucedánea de autodestrucción. Desesperadamente se niega la debilidad propia, al tiempo que el castigo por la protesta se convierte en triunfo: «¡Viva la muerte! ¡Abajo la inteligencia!»,

28. Georges Sorel, *op. cit.,* p. 217.

gritaban los fascistas españoles —al tiempo que muchos anarquistas, como venganza última y culminación de la rebelión, se autoinmolaban juntamente con sus enemigos cuando realizaban un atentado.

Tales sacrificios rituales sirven de mecanismos de rechazo de la libertad real, como mitos que —más allá de la realidad— independizan la violencia desesperada de la sociedad burguesa, con lo cual no hacen más que reproducirla.

Por medio de la terrorista acumulación original, la Unión Soviética logró dar alcance a la sociedad burguesa y la repitió, sólo que bajo unas condiciones de mayor racionalidad. En consonancia con ello, el partido convirtió el marxismo en un mito, cuya verdad es su efecto; de esta forma, el marxismo quedó convertido en ideología.

«Rusia se europeiza, surge una nación industrial, una nación moderna. Los planes económicos crean el industrialismo. (...) Pero tampoco la industrialización bolchevique fue capaz (...) de ahorrar a las masas los padecimientos de la acumulación capitalista. Las masas han de sufrir privaciones para que puedan erigirse fábricas. Sin embargo, el bolchevismo ha colocado la construcción de la industria rusa —Sorel lo llamó un 'forzamiento'— bajo un mito bélico, totalmente de acuerdo con las ideas de Sorel. Así, toda línea férrea concluida constituye un triunfo, y todo tractor entregado a su uso es calificado de triunfo obtenido sobre los malévolos enemigos. El último de nuestros heroísmos, aquel que dio lugar al hombre burguesamente ascético, se ha adueñado de Rusia...».[29]

29. Michael Freund, *op. cit.,* p. 254.

10

La organización del campo antiautoritario

Si la teoría reacciona únicamente ante el Poder directo del Estado autoritario, entonces el intento de transformación queda disuelto en acciones aisladas. Una estrategia desarrollada contra este tipo de dependencia sólo puede resultar obligatoria en una organización que sea a la vez democrática y centralista.

En el Estado autoritario la dominación aparece tan generalizada, que su conocimiento práctico y teórico en la representación radical de las necesidades propias —la vanguardia autoerigida que inicia la lucha— puede proceder tendencialmente de cualquier esfera de la sociedad. Sin embargo, su estrategia debe ser determinada a partir de las posibilidades del revolucionamiento de los grupos directamente implicados en la esfera de la producción. Unicamente la negativa de éstos puede afectar seriamente al sistema.

Una vanguardia que se limita a la comisión de acciones directas puede ser, inicialmente, capaz de desenmascarar la violencia latente del Estado autoritario. Sin embargo, cuando para ella la única autoridad organizativa resulta del poder directo del enemigo, su praxis no pasa de ser reactiva. Porque en ese caso el sistema sabrá prepararse de forma adecuada, permitiendo que las contradicciones aparentemente se combatan en el seno de sus propias instituciones. Pero es que tales contradicciones ya están institucionalizadas de tal forma, que el marco de esas mismas instituciones es lo que delimita el campo de acción de lo permisible. Así, por ejemplo, mientras los estudiantes se limiten a ocupar rectorados, mientras no desborden el marco de las universidades, de hecho ya han dejado de ser peligrosos y se limitan a hacer las veces de útil instrumento de reconocimiento de las instituciones, las cuales precisan de tales contradicciones para poder demostrar su aparente racionalidad.

Es preciso no confundir el inicio táctico de la lucha con su

estrategia ulterior. Las acciones anarquistas marcan el inicio: pero sólo la teoría y la organización obligatoria son capaces de salvarlas del peligro de su integración. En caso contrario, la praxis se reduce a ser una manifestación de iniciativas aisladas, que sirve únicamente a la unidad de sentimiento; se independiza en ritual, en gesto vacío. Esta clase de «anarquismo» no pasaría de ser «un producto de la desesperación» (Lenin).

Si la vanguardia quiere quebrantar en el plazo más breve posible el marco que le prescribe la sociedad, y si permite que los prejuicios de la mayoría subjetivamente burguesa le dicte en gran medida su praxis, resulta igualmente desprovista de teoría. Sólo una vanguardia poderosa en el campo teórico y organizativo, capaz de no dejar coincidir la táctica con la estrategia, puede permitirse este tipo de praxis. Sin una organización obligatoria, sin un adiestramiento teórico, la vanguardia acabará disolviéndose en el momento en que aumenten sus efectivos, o bien ofrecerá al sistema un nuevo grupo reformista.

Mientras los antiautoritarios rechacen toda estrategia y organización obligatorias, tachándolas de autoritarias, los rebeldes todavía no habrán superado su carácter autoritario. Porque mientras rechazan toda autoridad en abstracto, por otro lado se someten a la autoridad de unos pocos dirigentes y, en la praxis, a las reacciones del Estado autoritario. En lugar de practicar una política revolucionaria, se dedican a la simple acción de protesta.

A través de las provocaciones, el anarquismo del campo antiautoritario coadyuvó a desenmascarar la violencia del sistema establecido. Mostró cuál era el enemigo número uno: el Estado autoritario. El anarquismo rompió el marco de la protesta integrada que caracteriza a las organizaciones obreras establecidas y fue más allá, pero ahora amenaza con independizarse por su parte en una contradicción vacía, convertida en ritual.

Tan sólo mediante la unidad entre contradicción y disciplina, dentro de la organización centralista democrática, sería posible superar cualquier tipo de autoridad irracional. La contradicción «ha de servir al fortalecimiento de la fuerza combativa y no a su debilitamiento» (Mao Tse-tung). El requisito más importante sigue

siendo el revolucionamiento de los revolucionarios (véase el texto de Lukács), la transformación de la estructura de su carácter: todo lo contrario de la fijación negativa de los antiautoritarios y también de la «revolución-de-jornada-de-ocho-horas» propia de los cuadros de las organizaciones obreras. Su Yo no precisa ya de la adhesión y sumisión masoquistas; su libertad no debe interpretarse en sentido formal, sino sólo en la superación práctica de los autoritarismos irracionales.

La organización revolucionaria seguirá siendo subjetiva, seguirá representando a la clase revolucionaria, en la medida en que el factor social subjetivo no esté desarrollado. Ahora bien, a la larga no es posible el revolucionamiento de la sociedad sin un revolucionamiento de las personas. A medida que un número cada vez mayor de personas participe de foma activa en el proceso revolucionario, la organización autónoma se disolverá para integrarse en los Consejos, en cuyo marco las personas podrán organizar por fin sus propias necesidades.

(Véase texto 9.)

Antología de textos

BAKUNIN

ANIMALIDAD Y REBELION

Querido amigo: confieso con toda franqueza que no comparto en absoluto la supersticiosa sumisión al sufragio universal, de la que tanta gala hacen vuestra burguesía radical o vuestros republicanos burgueses. En una próxima carta expondré las razones que me impiden mostrar mi entusiasmo. Baste aquí, en principio, dejar sentada una verdad a mi parecer indiscutible y que, más adelante, no me resultaría difícil demostrar por medio no sólo de los discursos sino también de gran número de medidas tomadas en la vida política de todos esos pueblos que hoy poseen instituciones democráticas o republicanas:

El derecho al sufragio universal —en tanto es ejercido en una sociedad en la que el pueblo, la masa de trabajadores, por muy independiente o libre que pudiera ser en otros aspectos o pudiera parecerlo en el contexto político, está económicamente dominado por una minoría poseedora de la propiedad y del capital— nunca será capaz de producir más que unas elecciones ilusorias, antidemocráticas y contrarias a las necesidades, los instintos y la auténtica voluntad de los pueblos.

Todas las elecciones celebradas desde el golpe de Estado de diciembre, ¿acaso no fueron llevadas a cabo directamente por el

pueblo francés y se opusieron diametralmente a los intereses del pueblo? Y el último referéndum sobre el plebiscito imperial, ¿acaso no reportó siete millones de «síes» para el emperador? Se argumentará, sin duda, que bajo el imperio nunca se había ejercido con plena libertad el derecho al sufragio universal, puesto que entonces no existían la libertad de prensa, la libertad de reunión, ni los requisitos esenciales para la libertad política; puesto que el pueblo indefenso estaba expuesto a las perniciosas actividades de una prensa vendida y de una administración infame. No lo negaré. Pero también opino que las elecciones de 1848 para la Asamblea constituyente, así como las de mayo de 1849 para la Asamblea legislativa se celebraron de forma totalmente libre, sin ningún tipo de presión e incluso sin la menor intervención oficial. Es decir: con todos los requisitos de la más absoluta libertad. Y, sin embargo, ¿qué han deparado? Nada más que pura reacción.

«Uno de los primeros actos del Gobierno provisional —dice Proudhon—,* precisamente aquél del que más se jactaba, consistió en la aplicación del sufragio universal. El día en que este decreto fue dado a conocimiento público, escribí las siguientes palabras, que en aquel entonces podían parecer contradictorias: *El derecho al sufragio universal es la contrarrevolución.* Por los acontecimientos se juzgará si me había equivocado. En las elecciones de 1848 participaron la inmensa mayoría de los curas, los legitimistas, las dinastías: todo cuanto hay en Francia de reaccionario y trasnochado. No pudo suceder de otra forma.»

No, no pudo suceder de otra forma, como tampoco hoy podrá suceder otra cosa, ya que la desigualdad de las condiciones económicas y sociales de la vida continúa rigiendo la organización de la sociedad; ya que la sociedad continúa estando dividida en dos clases, una de las cuales —la clase explotadora y privilegiada— disfrutará siempre de las ventajas de la felicidad, la cultura y el ocio, mientras que la otra —que abarca toda la masa del proletariado— sólo dispondrá —no de derecho, pero sí de hecho— del agobiante

* *Reflexiones revolucionarias.* (M. B.)

trabajo manual impuesto a la fuerza, de la ignorancia, de la miseria, y de su necesario fenómeno concomitante, la esclavitud. [...]

Los republicanos burgueses equiparan injustamente *su* República a la libertad. He aquí la gran fuente de todas sus ilusiones cuando se encuentran en la oposición, y de todos sus errores e inconsecuencias cuando tienen en sus manos las riendas del poder. Esta República suya está totalmente basada en la idea del poder y de un gobierno fuerte, que deberá mostrarse tanto más enérgico y poderoso si ha surgido como resultado de unas elecciones populares. No quieren comprender la verdad tan simple —confirmada, por cierto, por la experiencia de todos los tiempos y todos los países— de que todo poder organizado, estructurado, y colocado por encima del pueblo, excluye necesariamente la libertad de éste. El Estado político no tiene más misión que la de defender la explotación del trabajo del pueblo por parte de las clases económicamente privilegiadas; el poder estatal sólo puede ser compartible con la libertad exclusiva de aquellas clases cuyos intereses representa, y es esta misma razón la que le obliga a oponerse a la libertad del pueblo. Quien dice Estado o poder, dice dominación; pero toda dominación presupone la existencia de unas masas dominadas. En consecuencia, el Estado no puede tener confianza en la acción voluntaria y el libre movimiento de las masas, cuyos intereses más caros se oponen a la existencia de aquél. El Estado es su enemigo natural, su necesario opresor, que— a pesar de que procura no confesarlo— siempre se ve obligado a actuar como tal.

Esto es algo que la mayoría de los jóvenes partidarios de la República autoritaria o burguesa no comprenden mientras permanecen en la oposición, cuando todavía no han probado personalmente el poder. Sólo porque desprecian el despotismo monárquico desde lo más hondo de su corazón, con toda la pasión de la que son capaces estos pobres seres desnaturalizados y enervados, creen despreciar al despotismo en general; porque quisieran tener la fuerza y el valor para derrocar un trono, creen ser revolu-

cionarios. No sospechan siquiera que no están odiando al despotismo, sino únicamente a su manifestación monárquica, que ellos mismos son los más fervientes partidarios de este despotismo cuando adopta la forma republicana.

No saben que el despotismo no sólo se manifiesta bajo la *forma* del Estado o poder, sino que también lo hace en el *principio* del Estado y del poder político, y que, en consecuencia el Estado republicano ha de ser esencialmente tan despótico como un Estado gobernado por un rey o un emperador. Entre ambos tipos de Estado sólo existe una única diferencia real: como base esencial y meta, ambos cuentan con el sometimiento económico de las masas en beneficio de las clases poseedoras, pero se diferencian en que, para llegar a dicho objetivo, el poder monárquico —que en la actualidad desgraciadamente tiende a convertirse por doquier en dictadura militar— no permite la libertad de ninguna clase, ni siquiera de la suya propia, a la cual protege, sin embargo, en detrimento del pueblo. Quiere y se ve obligado a ponerse al servicio de los intereses de la burguesía, aunque sin permitir que ésta intervenga seriamente en los negocios de gobierno del país.

Si este sistema es manejado por manos inexpertas o demasiado descaradas, o si contrapone con excesiva evidencia los intereses de una dinastía a aquellos de los explotadores de la industria y del comercio de un país —tal como acaba de ocurrir en Francia—, puede poner en grave peligro los intereses de la burguesía. Desde la perspectiva de la burguesía, existe otra desventaja de gran peso: la hiere en su vanidad y en su orgullo. Bien es cierto que el sistema monárquico protege a la burguesía y le ofrece una total seguridad en lo relativo a la explotación del trabajo del pueblo, pero al mismo tiempo la humilla al marcarle unos límites muy estrictos y al sancionarla al menor intento de protesta. Como es natural, todo ello inquieta a los más violentos —si prefiere, a los de espíritu más noble y a los más irreflexivos— de la clase burguesa, hasta el punto de que en su seno y por odio a la opresión nace el partido republicano burgués.

¿Qué quiere este partido? ¿La abolición del Estado? ¿El fin de la explotación de las masas populares, protegida y garantizada oficialmente por el Estado? ¿La liberación real y completa de todos los individuos a través de la liberación económica del pueblo? En absoluto. Los republicanos burgueses son los más apasionados y enconados enemigos de la revolución social. En épocas de crisis políticas, cuando tienen necesidad del poderoso brazo del pueblo para derrocar un trono, se muestran condescendientes y prometen mejoras materiales a esta clase obrera *tan importante*. Sin embargo, puesto que al mismo tiempo están guiados por el firme propósito de conservar y mantener en pie todos los fundamentos, todos los *principios sagrados* de la sociedad actual y todas las instrucciones económicas y legales que necesariamente tienen por objetivo la auténtica subyugación del pueblo, estas promesas se deshacen siempre en la nada. Desengañado, el pueblo murmura, amenaza, se indigna; y para ahogar la explosión de descontento —ellos, los revolucionarios burgueses— se ven obligados a echar mano de la todopoderosa represión por parte del Estado. De todo lo expuesto se desprende que el Estado republicano sojuzga igual que el monárquico, con la sola diferencia de que no oprime a las clases poseedoras, sino únicamente al pueblo.

Por añadidura, ninguna forma de gobierno ha resultado tan favorable a los intereses de la burguesía y tan preferida por ésta como la República, siempre y cuando en la actual situación económica de Europa tenga el poder de afirmarse contra las tendencias socialistas de las masas obreras, cada vez más amenazantes. Por lo tanto, el burgués no pone en duda que esta República, creada enteramente a su medida, sea lo adecuado, sino que duda de su poder como Estado o de sus posibilidades de oponerse a las revueltas del proletariado y protegerse de él. Ningún burgués le diría a usted: «La República es algo bello, pero desgraciadamente imposible: no puede tener estabilidad, porque nunca encontrará en sí misma la suficiente fuerza para constituirse como Estado serio, digno de respeto, capaz de hacerse respetar y de obligar a las masas que nos tengan respeto a nosotros». Dado que el burgués adora a la República con un amor platónico, pero duda de su posibilidad de existencia o por lo menos de su estabilidad, siempre intenta colocarse bajo la protección de una dictadura militar

a la que desprecia y que a él le hiere, le denigra y que tarde o temprano le arruinará, aunque por otra parte por lo menos le ofrece todas las garantías del poder y de la paz en las calles, del orden público.

Esta desgraciada predilección que la inmensa mayoría de la burguesía muestra por el imperio del sable, constituye la desesperación de los republicanos burgueses. Estos han hecho y, precisamente hoy en día, están haciendo esfuerzos «sobrehumanos» para entusiasmar a la burguesía por la República y demostrarle que, lejos de perjudicar sus intereses, puede resultarle muy favorable, es decir, que siempre estará contrapuesta a los intereses del proletariado y que dispondrá del necesario poder para imponer al pueblo el respeto a las leyes que garantizan la dominación política y económica de la burguesía sin temor a interferencias. [...]

Siendo eso así, ¿qué hacer entonces? Sólo existe un único medio: revolucionar tanto el campo como las ciudades. ¿Y quién puede hacerlo? La única clase que hoy en día demuestra ser abiertamente portadora de la revolución: la clase obrera urbana.

Ahora bien, ¿qué deberán hacer los obreros para revolucionar el campo? ¿Enviarán a cada aldea obreros aislados en calidad de agitadores de la República? En tal caso, ¿de dónde obtendrán el dinero necesario para cubrir los gastos que ocasionaría esta propaganda? Es bien cierto que los señores prefectos, subprefectos y comisarios generales podrían disponer que viajaran a expensas del erario público, pero en tal caso ya no serían emisarios de la clase obrera, sino del Estado, lo cual comportaría una alteración de principio de su carácter, de su papel, e incluso de la naturaleza de la propaganda a desarrollar, que ya no sería revolucionaria, sino reaccionaria. Y eso es así, porque en dicho supuesto el primer paso consistiría en despertar en los campesinos la confianza en todas aquellas autoridades que la República ha conservado o implantado, es decir, confianza también en las autoridades bonapartistas, cuya destructiva actividad todavía sigue pesando sobre el campo. Por otra parte, está claro que —siguiendo esa ley natural que da preferencia a quien concuerda y no a quien se opone— los señores prefectos, subprefectos y comisarios generales

seleccionarían para el papel de agitadores de la República a los individuos menos revolucionarios, a los más dóciles o complacientes. Y esto fomentaría la reacción incluso entre los mismos obreros, cuando antes dijimos que sólo la Revolución sería capaz de revolucionar el campo.

Por último, cabe señalar que la propaganda personal, incluso la ejecutada por los hombres más revolucionarios del mundo, no sería capaz de ejercer excesiva influencia entre los campesinos. Para éstos, las palabras no significan estímulo, pues las consideran sólo eso: meras palabras, a menos que vayan acompañadas de hechos inmediatos y palpables. El obrero que pretendiera hablar en solitario en una aldea, correría peligro de ser abucheado y ahuyentado como si fuera un burgués.

¿Qué hacer entonces?

Sería preciso crear un cuerpo de voluntarios que fueran al campo en calidad de agitadores de la Revolución.

Regla general: todo aquel que quiera difundir la Revolución, debe ser un revolucionario declarado. Para sacar del letargo a las personas es necesario tener al mismísimo diablo en el cuerpo. En caso contrario, sólo se conseguiría pronunciar un discurso de mero trámite que no produciría los efectos deseados; se crearía mucho ruido para cosechar pocas nueces. Por lo tanto, es preciso que esos cuerpos de voluntarios dispongan de una mente revolucionaria y estén organizados de forma también revolucionaria. Para poder despertar y provocar la revolución a su alrededor, es preciso que la lleven dentro de sí. Y, por último, es preciso que se propongan un sistema, una línea de dirección, en concordancia con el objetivo perseguido.

¿Cuál es ese objetivo? No consiste en imponer la Revolución al campo, sino de provocarla y desencadenarla. Porque una revolución impuesta por medio de decretos oficiales o por vía de las armas ya no es una revolución, sino su contrario, puesto que indefectiblemente provoca la reacción. Al mismo tiempo, los cuerpos de voluntarios deberán aparecer ante el campo como una potencia respetable, capaz de crearse respeto; no para atacar a los campesinos, pero sí para quitarles todas las ganas de reírse o mofar-

se de ellos antes de escucharlos, cosa que muy bien podría suceder a agitadores individuales que no estuvieran protegidos por un respetable poder. Los campesinos son algo rudos, y las naturalezas rudas fácilmente se dejan arrastrar por el embrujo y las pruebas del poder, con la reserva de levantarse más tarde contra este poder si intenta imponerles unas condiciones contrarias a sus instintos e intereses.

Los cuerpos de voluntarios deberán tener gran cuidado en este aspecto. Nunca deberán imponer nada, pero sí conmover los cimientos. Lo que pueden y naturalmente deben hacer, es evitar de entrada todo aquello que pudiera hacer fracasar el éxito de la propaganda. Deberán comenzar, por lo tanto, con derribar todas las administraciones comunales envenenadas necesariamente por el bonapartismo, si no por el legitimismo o el orleanismo; deberán atacar, expulsar y en caso necesario detener a los señores funcionarios municipales, así como a los latifundistas reaccionarios, incluyendo al señor cura. La administración comunal legal deberá ser sustituida por un Comité revolucionario, formado por un pequeño número de entre los campesinos más enérgicos que se hubieran convertido honestamente a la causa de la Revolución. [...]

La guerra civil, tan aciaga para el poder del Estado, precisamente por este contraste siempre resulta favorable al despertar de la iniciativa del pueblo y el desarrollo espiritual, moral e incluso material de los pueblos. La razón es muy simple: perturba, conmociona en las masas ese estado de ánimo borreguil tan agradable para todos los gobiernos, que convierte a los diversos pueblos en otros tantos rebaños que se dejan llevar a pastar y esquilar. Rompe la embrutecedora monotonía de su existencia cotidiana, maquinal, irreflexiva; les obliga a reflexionar acerca de las diversas pretensiones de príncipes o partidos que se disputan el derecho a oprimirlos y explotarlos; de esta forma frecuentemente les hace tener consciencia —si no reflexiva, por lo menos instintiva— de esa profunda verdad de que los pretendidos derechos de unos son tan nulos como los de los otros, y que las intenciones de

ambos son igualmente malas. Por otra parte, cuando el normalmente aletargado raciocinio de las masas se despierta en un punto, necesariamente se comunica a todos los demás. La inteligencia del pueblo se levanta, rompe su inmovilismo secular, traspasa los límites de una fe maquinal, destruye el yugo de las ideas y conceptos heredados y petrificados que lo mantenían alejado de todo tipo de raciocinio; y con ello somete a todos los ídolos del ayer a una severa y apasionada crítica, guiada por su sano juicio y su consciencia franca, que a menudo tiene más valor que toda la ciencia. Así se despierta el espíritu del pueblo. Y con el espíritu nace en el pueblo el sagrado impulso, el impulso esencialmente humano de la rebelión, fuente de toda liberación. Simultáneamente el pueblo desarrolla su moral y su bienestar material, gemelos de la libertad. Esta libertad, tan benéfica para el pueblo, encuentra un apoyo, una garantía y un estímulo en la guerra civil misma, que crea la desunión entre sus sojuzgadores, sus explotadores, sus amos y sus señores, con lo cual mengua necesariamente el aciago poder de unos como de otros. Cuando los amos y señores se despedazan entre sí, el pobre pueblo, salvado de la uniformidad del orden público —mejor dicho, del inmovilista desorden y la corrupción que bajo este nombre le es impuesto por la despreciable autoridad— podrá respirar, aunque sólo sea en parte, con mayor alegría. Por otra parte, los dos bandos hostiles, menguadas sus fuerzas por la escisión y el combate, precisan de la simpatía de las masas para poder alcanzar la victoria. En consecuencia, el pueblo pasa a desempeñar el papel de la favorita halagada, solicitada, cortejada. Recibe todo tipo de promesas, y si el pueblo tiene la suficiente inteligencia para no contentarse con simples promesas, recibirá efectivamente concesiones políticas y materiales. Y si en tal caso no consigue liberarse, la culpa únicamente será suya. [...]

Dios dio la razón a Satán y admitió que el diablo no había engañado a Adán y Eva al prometerles ciencia y libertad como recompensa por la desobediencia a la que les había incitado, porque tan pronto habían degustado el fruto prohibido, Dios dijo para sí (véase la Biblia): «He aquí que el hombre se ha conver-

tido en uno de nosotros al conocer el Bien y el Mal; ¡impidamos ahora que extienda la mano y coma también el fruto del árbol de la vida, que le haría inmortal como nosotros!»

Pero dejemos aparte el aspecto de fábula que tiene este mito, y contemplemos su sentido real, que está bien claro: el ser humano se ha liberado, se ha separado de la naturaleza animal, y se ha convertido en humano. El hombre inició su historia y su desarrollo realmente humano con un acto de desobediencia y de conocimiento, es decir, con la *rebelión* y el *raciocinio.*

Tres elementos o tres principios fundamentales son las condiciones esenciales de cualquier desarrollo comunitario y personal del hombre a través de la Historia: 1) *la animalidad del hombre;* 2) *el raciocinio;* 3) *la rebelión.* Al primero le corresponde la *economía social y privada,* al segundo la *ciencia,* y al tercero la *libertad.* [...]

La idea general siempre es una abstracción, y ya por ello en cierto grado constituye una negación de la vida real. He constatado [...] como propiedad de la idea humana —y, por consiguiente, también de la ciencia— que sólo es capaz de captar y nombrar el sentido general de los hechos reales, sus leyes generales; es decir, aquello que en sus constantes cambios permanece inalterado, como su aspecto material, individual, que vibra prácticamente de realidad y vida, aunque precisamente por ello resulte fugaz e incomprensible. La ciencia puede comprender la idea de la realidad, pero no la realidad misma; la idea de la vida, pero no la vida en sí. Aquí está precisamente su limitación, el único límite que le resulta realmente infranqueable y que está basado en la naturaleza de la propia idea humana, único órgano de la ciencia.

Sobre esta circunstancia natural se basan los indiscutibles derechos y la gran tarea de la ciencia, pero también la profunda impotencia e incluso su pernicioso efecto tan pronto, a través de sus representantes oficiales y patentados, se arroga el derecho a dominar la vida. La tarea de la ciencia es la siguiente: por medio de la comprobación de las relaciones generales de las cosas pasajeras y reales, por medio del reconocimiento de las leyes generales

propias de desarrollo de los fenómenos del mundo físico y social, establece, por así decirlo, unos hitos inalterables del avance de la humanidad, mostrando a los hombres las condiciones generales cuya estricta observancia es necesaria y cuyo desconocimiento u olvido resulta fatal. En una palabra: la ciencia es la brújula de la vida, pero no es la vida misma. Es inalterable, impersonal, general, abstracta, insensible, al igual que las leyes, de las cuales es reproducción ideal, pensada, es decir, existente en el cerebro. En el cerebro, para recordarnos que la misma ciencia no es más que el producto material de un órgano material del organismo material del hombre, el *cerebro.* La vida es tremendamente fugaz y pasajera, pero también vibrante de realidad e individualidad, de sentimientos, penas, alegrías, anhelos, necesidades y pasiones. La vida, ella sola, crea voluntariamente las cosas y todos los seres reales. La ciencia, en cambio, no crea nada; tan sólo constata y reconoce las creaciones de la vida. Y cada vez que los hombres de ciencia abandonan su mundo abstracto para integrarse a la creación viva en el mundo real, todo cuanto proponen o crean resulta pobre, ridículo, abstracto, falto de sangre y vida, a semejanza del homúnculo creado por Wagner, el pedante discípulo del inmortal Doctor Fausto. De todo ello se deduce que la única tarea de la ciencia consiste en iluminar la vida, pero no en guiarla.

Una dominación de la ciencia o de los hombres de ciencia —por mucho que éstos se llamen positivistas, discípulos de Auguste Comte o incluso discípulos de la escuela doctrinaria del comunismo alemán— sólo puede ser impotente, ridícula, inhumana, cruel, opresora, explotadora y destructiva. De los hombres de ciencia, como tales, puede decirse lo mismo que yo dije de los teólogos y metafísicos: no poseen sentimiento ni corazón para los seres personales, vivos. Pero resulta que ni siquiera es posible reprochárselo, puesto que es la consecuencia natural de su profesión. En su calidad de hombres de ciencia sólo tienen que ver con generalidades y sólo se interesan por ellas.

La ciencia, que sólo estudia aquello que es constante y puede ser expresado —es decir, con unas generalidades más o menos desarrolladas y determinadas—, tiene que declararse vencida por

la vida, que es lo único que mantiene contacto con el aspecto vivo y sensible —pero intangible e inefable— de las cosas. Este es el verdadero —y puede afirmarse que el único— límite de la ciencia; un límite realmente infranqueable. Un naturalista, que personalmente es un ser real y vivo, autopsia, por ejemplo, un conejo; también este conejo es un ser real y, por lo menos unas horas antes, era una individualidad viva. Después de que el naturalista lo ha autopsiado, lo describe. Pues bien, este conejo que sale de su descripción es un conejo *en general* que, desposeído de toda individualidad, guarda parecido con todos los conejos y que, por consiguiente, nunca tendrá la fuerza suficiente para existir y eternamente será un ser inmóvil e inexistente, ni siquiera corpóreo, sino simple abstracción, sombra retenida de un ser vivo. La ciencia sólo tiene que ver con esta clase de sombras. La realidad viva se le escapa y sólo se entrega a la vida, que —por ser fugaz y pasajera— es capaz de entender —y de hecho entiende— todo aquello que vive, es decir, que pasa o huye.

El ejemplo del conejo sacrificado en aras de la ciencia apenas nos atañe, puesto que por lo general nos interesamos muy poco por la vida individual de los conejos. Otra cosa muy distinta es la vida individual de los hombres, que la ciencia y los hombres de ciencia —acostumbrados a vivir entre abstracciones, es decir, a sacrificar unas realidades fugaces y vivas a sus sombras inalterables— serían igualmente capaces de sacrificar o, por lo menos, a subordinar en provecho de sus generalidades abstractas si así se les dejara hacer.

La individualidad humana, al igual que la de los objetos más inmóviles, resulta incomprensible y prácticamente inexistente para la ciencia. Debido a ello, incluso las individualidades vivas se ven obligadas a defenderse y preservarse de ella, para no ser sacrificadas —como el conejo— en provecho de alguna abstracción; del mismo modo como también deben preservarse de la teología, de la política y de la jurisprudencia, todas las cuales participan por igual de este carácter abstracto de la ciencia y poseen la aciaga tendencia a sacrificar a los individuos en aras de esa misma abstracción, aunque etiquetada siempre con diferentes nombres: la

teología le da el nombre de verdad divina, la política la llama bienestar general, y la jurisprudencia le aplica la etiqueta de la justicia.

Nada más alejado de mi propósito que comparar las abstracciones útiles de la ciencia con las aciagas abstracciones de la teología, la política o la jurisprudencia. Estas últimas deben dejar de dominar, deben ser arrancadas de raíz de la sociedad humana —su valor, su liberación, su definitiva humanización sólo son posibles a este precio—, mientras que las abstracciones científicas, por el contrario, deben ocupar su lugar, pero no para gobernar la sociedad humana de acuerdo con el sueño liberticida de los filósofos positivistas, sino para iluminar su desarrollo natural y vivo. La ciencia podrá encontrar ciertamente aplicaciones para la vida, pero jamás podrá encarnarse en la vida, puesto que la vida es el efecto inmediato y vivo, el movimiento simultáneamente natural y fatal de las individualidades vivas. La ciencia únicamente es la abstracción incompleta e imperfecta de este movimiento. Si se impusiera a la vida como doctrina incondicional, como autoridad dominante, la empobrecería, tergiversaría y paralizaría. La ciencia no puede salirse de sus abstracciones, puesto que éstas constituyen su dominio. Pero las abstracciones y sus representantes más directos —curas, políticos, juristas, economistas y científicos— deben dejar de dominar a las masas populares. En ello reside todo el progreso del futuro. Este es la vida y el movimiento de la vida, el efecto individual y social de los hombres, devueltos a su más completa libertad; es la total destrucción del principio de autoridad. ¿Cómo? Gracias a la más amplia difusión de la ciencia libre entre el pueblo. De esta forma la masa social ya no dependerá —fuera de ella misma— de ninguna así llamada verdad absoluta que la guíe y domine, representada por personalidades que tienen un enorme interés en sujetarla exclusivamente en sus manos, puesto que les confiere el poder —y con el poder la riqueza, la posibilidad— de vivir gracias al trabajo de las masas populares. Sin embargo, dicha masa poseerá en su propio seno una verdad, una luz —siempre relativa, pero real— que ilumine sus movi-

mientos naturales y haga innecesaria toda autoridad y toda dirección exterior.

No obstante, no hay que confiar demasiado en ello, y si bien es casi seguro que hoy en día ningún científico se atrevería a tratar a un ser humano como si fuera un conejo, siempre hay que temer que los científicos —como estamento— sometan a los hombres a ensayos científicos que si bien serían menos crueles para las víctimas, no por ello serían menos perjudiciales. Si los científicos no tienen acceso a la experimentación en cuerpos de individuos aislados, pedirán realizar ensayos con el cuerpo social, cosa que deberá impedirse a toda costa.

En su organización actual como monopolistas de la ciencia —que, como tales, permanecen fuera de la vida social— los sabios constituyen una casta hermética que muestra múltiples semejanzas con la casta de los curas. Su dios es la abstracción científica; los individuos reales y vivos son las víctimas a sacrificar, mientras que ellos mismos son los sacerdotes consagrados y patentados que ofrendan el sacrificio.

La ciencia no puede abandonar la esfera de las abstracciones. En este aspecto se encuentra infinitamente por debajo del arte, que, aunque también tiene que ver sólo con tipos y situaciones generales, sin embargo es capaz de materializarlos mediante un artificio especial en formas que, si bien no son vivas en el sentido de la vida real, despiertan no obstante en nuestra imaginación la sensación o el recuerdo de esta vida. El arte individualiza en cierto sentido los tipos y las situaciones que capta, y por medio de tales individualidades sin carne ni huesos —cuya creación está en sus manos, por lo que son permanentes e inmortales— nos recuerda las individualidades vivas, reales, que aparecen y pasan ante nuestra vista. Así pues, el arte es en cierto sentido el retorno de la abstracción a la vida. La ciencia, por el contrario, es el constante sacrificio de la vida fugaz, pasajera, pero real, en el altar de la eterna abstracción.

La ciencia no es capaz de captar la individualidad de un ser humano, como tampoco la de un conejo. Es decir, que muestra el mismo desinterés por ambos. Ello no quiere decir que desconozca el principio de la individualidad, pues la capta completamente como principio, pero no como hecho. Sabe muy bien que todas las especies de animales, incluido el género humano, sólo existen realmente en cuanto número indeterminado de individuos que nacen y mueren, para dar paso a otros individuos nuevos igualmente pasajeros. Sabe también que con el ascenso de los animales a especies superiores todavía destaca más el principio de la individualidad y que los individuos resultan más completos y libres. Y, por último, sabe igualmente que el hombre, el animal último y más acabado de la Tierra, ofrece la individualidad más completa y notable gracias a su capacidad de captar la ley general, de realizarla y, por así decirlo, materializarla en sí mismo, en su existencia social y privada.

Si la ciencia no está corrompida por el doctrinarismo teológico o metafísico, político y jurídico, o bien por una mezquina altivez científica, y si no se muestra sorda ante los instintos y las aspiraciones naturales de la vida, entonces sabe —y ésta es su última palabra— que el respeto al hombre es la ley suprema de la humanidad y que el gran objetivo, el verdadero y único justo de la historia, consiste en la humanización y la liberación; es decir, la verdadera libertad, el verdadero bienestar, la felicidad de cada uno de los individuos que viven en la sociedad. Porque, en definitiva, si no se quiere caer en la ficción de que el Estado representa el bienestar común —una ficción mortal para la libertad, una ficción que siempre está basada en el sistemático sacrificio de las masas populares—, hay que admitir que la libertad colectiva y el bienestar colectivo sólo existen cuando representan la suma de la libertad y del bienestar de todos y cada uno de los individuos.

Todo eso lo sabe la ciencia, pero sin embargo, no va más allá ni es capaz de ello. Puesto que la abstracción es la que constituye su verdadera naturaleza, es capaz de captar el principio de la individualidad real y viva, si bien nada tiene que ver con los individuos reales y vivos. Se ocupa de los individuos en general, pero no de Pedro y de Jaime, no de ese o aquel individuo, quienes no existen ni pueden existir para la ciencia. Porque los individuos de ésta —volvamos a repetirlo— sólo son abstracciones.

Ahora bien, la historia no la hacen tales individualidades abstractas, sino los individuos reales, vivos, pasajeros. Las abstracciones no tienen pies; sólo son capaces de caminar si son portadas por hombres reales. Pero la ciencia no muestra el menor interés por estos seres reales, que no sólo existen en la idea, sino también en la realidad, formados por carne y huesos. A lo sumo los considera como material para un desarrollo espiritual y social. ¿Qué interés puede tener en los condicionamientos especiales y el destino casual de Pedro y Jaime? Caería en el ridículo, dimitiría, se suprimiría a sí misma, si se ocupara de ello de una forma que no fuera simplemente como ejemplo que apoyara sus eternas teorías. Y sería ridículo tomárselo a mal, puesto que ésa no es su tarea: no es capaz de captar lo real, sólo puede moverse en medio de abstracciones. Su tarea consiste en ocuparse de la situación y de las condiciones generales de existencia y evolución de la humanidad globalmente considerada —o de una determinada raza, un pueblo, una clase de individuos—; en ocuparse de las causas generales de su bienestar o decadencia, así como de los medios generales tendentes a fomentar de cualquier forma el progreso. Y si cumple dicha tarea en sentido amplio y sensato, ya ha cumplido con todas sus obligaciones y sería realmente ridículo e injusto exigirle más.

Pero sería igualmente ridículo y perjudicial encomendarle una tarea que fuera incapaz de llevar a cabo. Puesto que su propia naturaleza le obliga a pasar por alto la existencia y el destino de Pedro y Jaime, jamás deberá permitirse que ella o que alguien en su nombre lleguen a dominar a Pedro y a Jaime. Porque en tal caso sería capaz de tratarlos casi del mismo modo que trata a los conejos. O bien continuaría sin concederles atención; pero sus representantes patentados —hombres nada abstractos, sino muy vivos y de intereses muy reales— sucumbirían a la nefasta influencia que cualquier prerrogativa ejerce inevitablemente en el hombre, y en nombre de la ciencia vejarían entonces a los hombres, tal como hasta este momento los curas, los políticos de todas las tendencias y los abogados los han estado vejando en nombre de Dios, del Estado y del derecho jurídico.

Lo que yo predico es, pues, hasta cierto grado, *la sublevación de la vida contra la ciencia o, mejor dicho, contra la dominación ejercida por la ciencia,* pero no con el fin de destruirla —cosa que constituiría un delito contra la humanidad— sino para señalarle su lugar, que no debería abandonar ya nunca más. Hasta ahora, toda la historia de la humanidad no ha sido más que un constante y sangriento sacrificio de millones de pobres seres humanos en aras de alguna implacable abstracción: dioses, patria, poder estatal, honor nacional, derechos históricos, derechos jurídicos, libertad política, bien público. De tal tipo ha sido hasta el momento el movimiento natural, voluntario, inevitable de las sociedades humanas; nada podemos alterar en ello, sino que —en lo que concierne al pasado— debemos aceptarlo todo como una desgracia natural. Hay que aceptar que éste ha sido el único camino posible para la educación del género humano. Porque no nos equivoquemos: incluso si imputamos la mayor parte a las artes maquiavélicas de las clases dominantes, es preciso admitir que ninguna minoría hubiera sido lo suficientemente poderosa para imponer a las masas esos terribles sacrificios si dentro de esas mismas masas no hubiera existido un movimiento natural, vertiginoso, que las impulsara una y otra vez a sacrificarse en aras de una de esas abstracciones devoradoras que —cual vampiros de la historia— se alimentaban siempre de sangre humana.

Está claro que teólogos, políticos y juristas lo encuentren muy bien. En su calidad de sacerdotes de tales abstracciones sólo pueden pervivir gracias a ese constante sacrificio de las masas populares. Del mismo modo no hay que extrañarse de que la metafísica también se muestre de acuerdo, puesto que su única tarea consiste precisamente en justificar lo injusto e insensato, y en hacerlo aparecer lo más razonable posible. Pero, sin embargo, debemos señalar y lamentar que incluso la ciencia positiva muestre, hasta el momento, esta misma tendencia. Esto sólo pudo hacerlo por dos motivos: en primer lugar porque —situada fuera de la vida del pueblo— está representada por un estamento privilegiado; y en segundo lugar porque ella misma se ha erigido como fin absoluto y último de todo el desarrollo humano, mientras que

con ayuda de una serena crítica —que es capaz de aplicar y que, al final, se verá obligada a utilizar contra sí misma— debería haber comprendido que sólo es un necesario medio para la realización de un objetivo mucho más alto: la completa humanización de la situación *real* de todos los individuos *reales* que nacen, viven y mueren en la tierra.

La enorme ventaja que la ciencia positiva posee sobre la teología, la metafísica, la política y el derecho jurídico, está en que —en lugar de las mendaces y funestas abstracciones proclamadas por esas doctrinas— establece unas abstracciones verdaderas, que expresan la naturaleza general o la lógica de los hechos mismos, sus relaciones generales, así como las leyes generales de su desarrollo. Esto es lo que la diferencia nítidamente de todas las doctrinas anteriores y lo que le reportará siempre un destacado papel en la sociedad humana. Se convertirá, por expresarlo de alguna forma, en la consciencia colectiva de ésta. Por otra parte, sin embargo, se suma totalmente a todas esas doctrinas por el hecho de que por objeto sólo tiene y puede tener abstracciones, y porque por su propio ser está obligada a no tener en cuenta a los verdaderos individuos, fuera de los cuales no pueden tener existencia real ni siquiera las abstracciones más correctas.

Con el fin de corregir ese fallo básico, el proceder práctico de las doctrinas arriba citadas y el de la ciencia positiva deberían diferenciarse en lo siguiente. Aquéllas utilizaban la ignorancia de las masas para sacrificarlas con deleite en aras de sus abstracciones, que ciertamente siempre son muy lucrativas para sus representantes. Por el contrario, ésta —reconociendo su absoluta incapacidad para abarcar a los individuos reales y de interesarse por su destino —deberá renunciar de forma definitiva e incondicional al gobierno de la sociedad porque en caso de que se ocupara de ello, no podría hacer otra cosa que sacrificar siempre los hombres vivos que el mundo conoce en aras de sus abstracciones, único objeto que realmente la preocupa.

La verdadera historiografía, por ejemplo, todavía no existe, y hoy en día apenas se comienza todavía a tener una idea de sus condiciones tan infinitamente embrolladas. Sin embargo, supongamos que esta ciencia existe ya. ¿Qué será capaz de ofrecernos? Ofrecerá la fiel y minuciosa imagen del desarrollo natural acaecido en las condiciones generales, materiales e ideales, económicas, políticas y sociales, religiosas, filosóficas, estéticas y científicas de aquellas sociedades que han tenido una historia. Sin embargo, esta imagen general de la cultura humana, por mucho que llegue a los detalles, únicamente podrá ofrecer referencias generales y, por lo tanto, *abstractas*. En el sentido de que dentro de la historia no llegarán siquiera a ocupar el más modesto de los lugares esos miles de millones de individuos humanos que forman la *materia viviente y paciente* de esta historia a la vez triunfante y desconsolada —triunfante en vista de sus resultados generales; desconsolada en vista de la inmensa hecatombe de víctimas humanas «aplastadas bajo su carro»—; esos miles de millones de individuos fantasmagóricos, sin los cuales no se hubiera logrado ninguno de los gigantescos resultados abstractos de la historia, y que —nótese bien— jamás pudieron disfrutar de las ventajas de tales resultados. Esos miles de millones de seres vivieron y fueron sacrificados y aniquilados en beneficio de la humanidad abstracta.

¿Acaso debemos reprocharle esto a la historiografía? Sería ridículo e injusto. Los individuos no pueden ser captados por el raciocinio, por la reflexión, ni siquiera por la palabra humana, que sólo es capaz de expresar abstracciones; son incaptables tanto en el presente como en el pasado.

Por consiguiente, también la sociología —la ciencia del futuro— seguirá necesariamente sin incluir a los individuos en la esfera de sus estudios. Sólo tenemos el derecho de exigirle que con mano firme y fiel nos señale las causas generales de los sufrimientos personales —y entre estas causas seguramente no olvidará el sacrificio y la subordinación demasiado frecuente de los individuos vivos en beneficio de unas generalidades abstractas— y que al mismo tiempo *nos muestre las condiciones generales de la auténtica liberación de los individuos vivos dentro de la sociedad.* Esta es su tarea, pero al mismo tiempo su límite, fuera del cual la actividad de la sociología sólo podría ser impotente y conflictiva. Porque fuera de esos límites comienzan las pretensiones doc-

trinarias y de gobierno de sus representantes patentados, de sus sacerdotes. Porque ya es hora de acabar de una vez con todos los papas y curas; ya no los queremos, aunque se hagan llamar demócratas socialistas.

Repitámoslo una vez más: la única tarea de la ciencia consiste en iluminar el camino. Pero únicamente la vida liberada de todas las trabas doctrinarias y gubernamentales, que haya recobrado la totalidad de su actividad natural, puede tener una actividad creadora.

¿Cómo resolver esta contradicción?

Por una parte, la ciencia es imprescindible para la organización racional de la sociedad; por otra parte, sin embargo, puesto que es incapaz de interesarse por lo real y lo vivo, no debe ocuparse de la organización real o práctica de la sociedad.

Esta contradicción sólo puede ser solucionada de una forma: mediante la disolución de la ciencia como ente existente al margen de la vida social de todos y representada como tal por un estamento de sabios patentados, y mediante su difusión entre las masas populares. La ciencia, llamada a representar en el futuro la consciencia colectiva de la sociedad, ha de convertirse realmente en propiedad de todos. Sin perder su carácter universal —al que nunca podrá renunciar sin dejar de ser ciencia— y continuando el estudio de las situaciones y condiciones generales de los individuos y hechos, acabará fusionándose realmente con la vida inmediata y real de todos los individuos.

Este movimiento será semejante al que a principios de la Reforma hizo decir a los protestantes que ya no eran necesarios los curas desde el momento en que cada persona pasaba a ser su propio cura, en que cada persona —gracias a la invisible mediación de nuestro señor Jesucristo— pasaba a tener su propio Dios dentro de sí mismo. Ahora bien, en nuestro caso no se trata de Jesucristo, ni de Dios, ni de la libertad política, ni del derecho jurídico, todo ello cosas que —como bien sabemos— han sido teológicamente o metafísicamente reveladas y que son igualmente indigestas.

El mundo de las abstracciones científicas, por el contrario, no

ha sido revelado, sino que es propio del mundo real, del cual es expresión y representación general o abstracta. Mientras este mundo ideal constituya una región separada, especialmente representada por el estamento de los sabios, amenaza con ocupar frente al mundo real el papel de Dios y de reservar a sus representantes patentados el cargo sacerdotal. Por todo ello es necesario que mediante la educación general y por igual de todos los individuos de ambos sexos se llegue a la supresión de la ciencia, con el fin de que las masas dejen de ser rebaños conducidos y esquilados por pastores privilegiados, y que a partir de ahora puedan tomar su destino en sus propias manos.*

Ahora bien, ¿puede aceptarse que hasta el momento en que las masas hayan alcanzado este grado de formación sean dirigidas por los hombres de ciencia? ¡Dios nos libre! Sería mejor para ellos que se las compusieran a solas que dejarse *gobernar* por los sabios. La primera consecuencia de un gobierno de sabios sería que la ciencia permanecería inaccesible al pueblo, y un gobierno de este tipo necesariamente sería un gobierno aristocrático, puesto que la ciencia —tal como existe hoy en día— es una institución aristocrática. El poder impuesto en nombre de la ciencia sería el de la aristocracia de la inteligencia; en el aspecto práctico, la más despiadada, en el aspecto social, la más arrogante y provocadora. Un gobierno así sería capaz de paralizar la vida y el movimiento de la sociedad. Los sabios —que siempre son pretenciosos y presuntuosos, siempre impotentes— querrían ocuparse de todo, de forma que todos los manantiales de la vida acabarían desecados bajo su aliento abstracto y sabio.

* La ciencia —que acabará siendo un bien heredado por todos— se casará, en cierto sentido, con la vida inmediata y real de cada individuo. Ganará en utilidad y gracia lo que perderá en orgullo, ambición y pedantería doctrinaria. Esto no evitará seguramente que hombres geniales —más capacitados para la especulación científica que la mayoría de sus contemporáneos— se dediquen de forma más exclusiva al cultivo de las ciencias y presten unos grandes servicios a la humanidad, sin otra influencia social que aquella que una inteligencia superior ejerce siempre en su entorno, y sin buscar otra recompensa que el alto disfrute que todo espíritu noble encuentra en la satisfacción de una noble pasión. (M. B.)

Volvámoslo a señalar: es la vida, y no la ciencia, lo que crea la vida; sólo la actividad natural del pueblo es capaz de crear la libertad del pueblo. Desde luego sería una enorme suerte que ya hoy en día la ciencia pudiera iluminar el camino natural del pueblo hacia su liberación. Sin embargo, la ausencia de luz siempre es mejor que una luz falsa que brilla débilmente desde fuera con la intención de confundir al pueblo. De todos modos, la luz no le faltará del todo al pueblo: no en vano todo pueblo ha recorrido un largo trayecto histórico y ha tenido que pagar sus errores con largos siglos de padecimientos. La recopilación práctica de esas dolorosas experiencias forma una especie de ciencia transmitida o tradicional, que en cierto modo es tan valiosa como la ciencia teórica. Por último, una parte de la juventud estudiantil —aquellos universitarios burgueses que sienten el suficiente odio contra la mentira, la hipocresía, la infamia y la cobardía de la burguesía, como para encontrar el valor de volverle la espalda, y el suficiente apasionamiento como para defender sin reservas la causa justa y humana del proletariado— será la que proporcionará los fraternales instructores del pueblo, y si confiere a éste los conocimientos que todavía le faltan, terminará siendo totalmente innecesario el gobierno de los sabios. [...]

En nombre de esa ficción que unas veces se autodenomina interés general, derecho general, y otras veces voluntad colectiva y libertad colectiva, los absolutistas jacobinos de la escuela de Jean Jacques Rousseau y de Robespierre proclaman la peligrosa y cruel teoría del derecho absoluto del Estado, mientras que los absolutistas monárquicos, con una consecuencia mucho más lógica, la apoyan en la gracia de Dios. Los doctrinarios liberales, por lo menos aquellos de entre ellos que se toman en serio las teorías liberales, parten del principio de la libertad individual y, como se sabe, la ponen en contraposición con la del Estado. Ellos fueron los primeros en proclamar que el gobierno —es decir, el cuerpo de funcionarios, organizado ya sea de una u otra forma, pero especialmente creado para poner en práctica la labor del Estado— es un mal necesario y que toda la cultura consiste en reducir cada vez más y más sus atribuciones y derechos. A pesar de ello, en la práctica vemos que, cada vez que la existencia del Estado se ve seriamente amenazada, los doctrinarios liberales demuestran ser unos partidarios del derecho absoluto del Estado, no menos fanáticos que los absolutistas jacobinos y monárquicos.

Esta veneración suya del Estado —directamente contrapuesta, por lo menos en apariencia, a sus principios liberales— tiene una doble explicación. Tenemos en primer lugar una razón práctica, que está dada por el interés de su clase: la inmensa mayoría de los doctrinarios liberales pertenecen a la burguesía. Esta clase tan grande y tan notable tan sólo desea, ni más ni menos, que el derecho o, mejor dicho, la prerrogativa de la anarquía más completa pueda estar en consonancia con ella. Porque, como es sabido, toda su economía social, verdadera base de su existencia política, no conoce otra ley que la de la anarquía, que ha quedado plasmada en estas palabras tan famosas: *Laissez faire et laissez passer.* Sin embargo, esta anarquía sólo la defiende en beneficio propio y bajo la condición de que las masas —«demasiado ignorantes para sacar provecho de ello»— continúen sujetas a la severa disciplina del Estado; porque saben que si las masas, hartas de trabajar para otros, decidieran levantarse, se derrumbaría toda la existencia política y social de la burguesía. Esta es la causa de que, cada vez que las masas obreras efectúen un levantamiento, podamos comprobar cómo los entusiastas burgueses liberales se convierten de improviso en los más apasionados defensores de la omnipotencia del Estado. Y puesto que hoy la agitación de las masas produce constantes y crecientes trastornos, podemos ver cómo incluso en los países más liberales los burgueses liberales se convierten cada vez más en admiradores del poder absoluto.

Junto a esta razón práctica existe otra de naturaleza completamente teórica, que también provoca que incluso los más sinceros liberales retornen siempre a la veneración del Estado. Son y se denominan liberales porque toman la libertad personal como base y punto de partida de su teoría, y precisamente *porque* tienen este punto de partida o base, y debido a una fatal consecuencia, necesariamente tienen que llegar al reconocimiento del derecho absoluto del Estado.

Según ellos, la libertad personal no es en absoluto obra, producto histórico de la sociedad; afirman, por el contrario, que precede a toda sociedad y que cada individuo es portadora de ella juntamente con su alma inmortal, en calidad de don de Dios. De donde se desprende que sólo fuera de la sociedad el hombre llega a ser plenamente él mismo, un ser completo y en cierto sentido absoluto. Y puesto que es libre antes y fuera de la sociedad, a ésta la constituye necesariamente por un acto de voluntad y por una especie de contrato, ya sea de forma instintiva o tácita, ya sea de forma intencionada y formal. En una palabra: según esta teoría no son los individuos los que son creados por la sociedad, sino que, por el contrario, son *aquéllos* quienes crean la sociedad impulsados por alguna necesidad exterior, como el trabajo o la guerra.

Como puede comprobarse, en dicha teoría no existe la sociedad propiamente dicha; desconoce por completo la sociedad humana natural, el verdadero punto de partida de toda cultura humana, el único ambiente donde realmente podría nacer y desarrollarse la personalidad y la libertad del hombre. Tan sólo reconoce, por una parte, los individuos existentes por sí mismos, libres de sí mismos; y por otro lado esa sociedad contractual, formada arbitrariamente por dichos individuos y basada en un contrato formal o tácito, es decir, el Estado. (Saben muy bien que ningún Estado histórico ha tenido jamás un contrato por base, y que todos fueron creados por la fuerza y por la conquista. Pero es que tienen necesidad de esta ficción del contrato libre, base del Estado, y sin grandes problemas se ponen de acuerdo con él.)

Según esta teoría, los individuos humanos —de los que los contractualmente asociados forman el Estado— constituyen unos seres muy extraños y llenos de contradicciones. Dotado cada uno de ellos de un alma inmortal y de una libertad o un libre albedrío que no le pueden ser arrebatados, por una parte son unos seres infinitos, absolutos y, como tales, perfectos en sí mismos y por sí mismos, que se bastan por sí solos y no precisan de nadie más, ni siquiera de la severidad de Dios, puesto que ellos mismos —inmortales e infinitos— ya son dioses. Por otra parte son unos seres muy materialistas, débiles, imperfectos y limitados, totalmente dependientes de la naturaleza externa, la cual los determina, desarrolla y —tarde o temprano— acaba eliminándolos. Si los contemplamos desde la primera perspectiva, a esos seres la sociedad les sobra hasta tal punto, que más bien les resulta un obstáculo para la perfección de su ser, para su total libertad. También hemos visto que desde los mismos comienzos del cristianismo algunos varones santos y austeros, que se tomaban en serio la inmortalidad y la salvación de sus almas, rompían todo vínculo con la sociedad y, huyendo de todo contacto humano, se recluyeron en la soledad en busca de la perfección, de la virtud, de Dios. Con mucha razón y gran consecuencia lógica consideraron a la sociedad como fuente de la perversidad y creían que el más total aislamiento del alma era el requisito de todas las virtudes. Cuando abandonaban su aislamiento, no lo hacían nunca por necesidad, sino por grandeza de alma, por exclusivo amor al prójimo, a los hombres que seguían perdiéndose en el círculo de la sociedad y que tenían necesidad de los consejos, de las oraciones, del enderezamiento que ellos podían ofrecerles. Eso siempre lo hacían para salvar a los demás, pero nunca con el fin de salvarse o perfeccionarse ellos mismos. Al contrario: se atrevían incluso a poner en juego la perdición de sus almas cuando regresaban a la sociedad, de la que habían huido espantados por considerarla la escuela de todas las maldades, por lo que cada vez que habían logrado cumplir su buena obra, volvían al desierto para perfeccionarse de nuevo allí, a solas con Dios, mediante la interminable contemplación de su propio ser.

He aquí un ejemplo que deberían seguir todos *aquellos* que hoy siguen creyendo todavía en la inmortalidad del alma, en la libertad innata o en el libre albedrío, siempre y cuando quieran salvar sus almas y prepararlas dignamente para la vida eterna. Vuelvo a repetirlo: los santos anacoretas que mediante su aislamiento desembocaron en una debilidad completa, actuaron con una lógica total. Desde el mismo instante en que el alma es inmortal, es decir, infinita en su ser y libre por sí misma, tiene que bastarse a sí misma. Sólo los seres temporales, limitados, pasajeros, son capa-

ces de perfeccionarse mutuamente; lo infinito, por el contrario, no se perfecciona. Porque cuando se encuentra con algo distinto a su propio ser, se siente coartado por algo que le induce a huir, a ignorar todo aquello que no es él mismo.

En sentido estricto —dije— el alma inmortal incluso debería poder prescindir de Dios. Un ser infinito en sí mismo no puede reconocer a ningún otro ser que le sea igual, y mucho menos a uno que esté por encima de él. Porque todo ser que fuera igualmente infinito y fuera un ser distinto, le pondría unos límites, con lo cual lo convertiría en un ser finito y limitado. Si el alma inmortal reconoce a otro ser exterior igualmente infinito como ella, necesariamente admite que *ella* es un ser finito. Porque, en realidad, lo infinito sólo es aquello que lo abarca todo, que no deja nada fuera. Con mucha mayor razón, un ser infinito no puede ni debe reconocer a ningún ser que se encuentra por encima de él. Lo infinito no admite nada que lo relativice, que lo compare. Por lo tanto, no tienen sentido esas expresiones del infinito superior e inferior. No cabe duda de que Dios es un absurdo. La teología, que tiene el privilegio de ser absurda, y que cree cosas precisamente *porque* son absurdas, ha colocado por encima de las almas inmortales —y, por consiguiente, infinitas— del hombre la infinitud más alta, absoluta, de Dios. Para corregirse, ha creado la ficción del Diablo, que representa precisamente la rebelión del ser infinito contra la existencia de un infinito absoluto. Y al igual que el Diablo se rebeló contra el infinito superior de Dios, los santos anacoretas del cristianismo —demasiado humildes para rebelarse contra Dios— se revolvieron contra la misma infinitud de los hombres, contra la sociedad. Porque en su opinión, y con mucha razón, no tenían necesidad de salvarse y, dado que eran infinitos y por un extraño azar habían caído, les bastaba la compañía de Dios, la contemplación de sí mismos en presencia de esa infinitud absoluta. [...]

Desde el punto de vista de su existencia terrenal, no de una existencia imaginaria sino de su existencia real, la masa de los hombres ofrece un aspecto tan denigrante, tan desprovisto de cualquier iniciativa, tan desprovisto de voluntad y espíritu, que

hace falta gran imaginación para creer en el espejismo de que entre ella pueda encontrarse algún alma inmortal o siquiera la sombra de una voluntad en algún modo libre. Esos hombres se nos aparecen como seres totalmente determinados por el destino: determinados ante todo por la naturaleza externa, por la configuración del suelo, y por todos los requisitos materiales de su existencia; determinados por las incontables relaciones políticas, religiosas y sociales, por los usos, las costumbres, las leyes; por todo un mundo de ideas y prejuicios lentamente elaborados por los siglos precedentes y que los hombres, al nacer, encuentran ya en la sociedad, sin que ellos hayan intervenido en la creación de ésta; al contrario: primero son criaturas *de ella* y luego sus instrumentos. Entre un millar de personas difícilmente se encontrará una sola de la cual se pueda afirmar —no de forma absoluta, sino sólo relativa— que actúa y piensa por sí misma. La inmensa mayoría de las personas —no sólo de las *masas incultas*, sino igualmente de las clases superiores y privilegiadas— sólo quiere y sólo piensa aquello que también quieren y piensan todos aquellos que hay a su alrededor. No cabe duda de que ellos creen estar actuando y pensando por ellos mismos, y, sin embargo, sólo reproducen de forma servil, mecánica y rutinaria, con unos cambios completamente imperceptibles y carentes de valor, las ideas y voluntades de otros. Este aspecto servil, rutinario, estas inagotables fuentes de banalidad y de lugares comunes, esta ausencia de una rebeldía de la voluntad y esta ausencia de iniciativa en el pensamiento de los hombres, todo ello son las causas principales de la triste lentitud del desarrollo histórico de la humanidad. Para nosotros, realistas o materialistas, que no creemos en un alma inmortal ni en un libre albedrío, dicha lentitud —por muy desconsoladora que nos pueda parecer— la consideramos natural.

Nacido del nivel de los simios, el hombre sólo consigue con gran dificultad tener consciencia de que es un ser humano y de que debe llevar a la práctica su libertad. Al principio no puede tener ni esa consciencia, ni esa libertad; llega al mundo como animal salvaje y esclavo, y tan sólo en el seno de la sociedad —que necesariamente existe ya con anterioridad al nacimiento de su ra-

ciocinio, de su lenguaje y de su voluntad— se convertirá paulatinamente en hombre y en ser libre. Ello sólo puede conseguirlo mediante el esfuerzo común de todos los miembros antiguos y actuales de esta sociedad, que, por consiguiente, constituyen la base natural y el punto de partida de su existencia humana. De todo ello se deduce que el hombre sólo realiza su libertad individual o su personalidad completándose con todos los individuos que le rodean, y que esto sólo puede hacerlo mediante el trabajo común y la fuerza común de la sociedad, fuera de la cual seguiría siendo sin duda alguna el más estúpido y miserable de todos los animales salvajes que pueblan la tierra.

En el sistema de los materialistas, el único natural y lógico, es la sociedad la que —lejos de disminuir o limitar la libertad— crea la libertad de los individuos humanos. La sociedad es la raíz, el árbol; la libertad, su fruto. Es por ello que en ningún momento el hombre debe buscar su libertad al principio, sino al final de la historia, y se puede afirmar que la liberación real y completa de cada uno de los seres humanos constituye la gran meta, el fin sublime de la historia.

Totalmente opuesta es la opinión de los idealistas. En este sistema el hombre se muestra primero como ser inmortal, libre, para acabar como esclavo. En su calidad de espíritu inmortal y libre, infinito y perfecto en sí mismo, no precisa de ningún tipo de sociedad. De aquí se deduce que, cuando forma una sociedad, ello sólo puede ocurrir por una especie de perjuicio o por haber perdido la consciencia de su inmortalidad y su libertad. En su calidad de ser contradictorio —internamente espíritu, pero externamente dependiente, imperfecto y material— se ve obligado a unirse con otros seres humanos, pero no para satisfacer sus necesidades espirituales, sino para la conservación de su cuerpo. Así pues, la sociedad sólo llega a formarse por medio de una especie de sacrificio de intereses y de la independencia del alma en aras de las despreciables necesidades del cuerpo. Ello constituye un auténtico perjuicio, una verdadera esclavización del individuo internamente inmortal y libre, una renuncia —por lo menos parcial— a su libertad original.

Es conocida la frase sacramental que —en la lengua de los partidarios del Estado y del derecho— expresa este perjuicio y este sacrificio, este primer y contraproducente paso hacia la esclavitud humana. El individuo, que en su estado natural —es decir, antes de convertirse en miembro de alguna sociedad— disfrutaba de una total libertad, al integrarse en la sociedad sacrifica parte de esta libertad suya para que la sociedad le garantice el resto. Al que exija una explicación a dicha frase, se le responde por lo común mediante otra: «La libertad de todo individuo humano no debe tener más límites que los de todos los demás individuos.»

¿Aparentemente nada más correcto que esto? Y, sin embargo, esta teoría contiene en germen toda la teoría del despotismo. De acuerdo con las ideas básicas de los idealistas de todas las escuelas, y en contraste con los hechos reales, el individuo humano aparece como ente necesariamente libre mientras —pero sólo mientras— permanece fuera de la sociedad. De donde se deduce que ésta, concebida y considerada únicamente como sociedad legal y política —es decir, como Estado— constituye la negación de la libertad. Este es el resultado del idealismo. Como puede verse, este resultado está directamente contrapuesto a las argumentaciones del materialismo, que —de acuerdo con lo que realmente sucede en el mundo— señala que la libertad individual de los hombres nace en el seno de la sociedad, como consecuencia necesaria del desarrollo global de la humanidad.

La explicación materialista, realista y colectivista de la libertad —totalmente opuesta a la de los idealistas— es la siguiente: sólo en el seno de la sociedad y sólo mediante la actividad común de toda la sociedad el hombre se convierte en hombre, llega a tener consciencia y también a realizar toda su condición humana; sólo mediante el trabajo común o social —único capaz de transformar la superficie terrestre en un lugar de morada favorable al desarrollo de la humanidad— logrará liberarse del yugo de la naturaleza externa. Sin esta liberación material no puede haber para nadie una liberación espiritual o moral. Sólo mediante la educación y la formación podrá liberarse del yugo de su propia naturaleza, sólo así podrá someter los impulsos y sensaciones de su

propio cuerpo a su espíritu cada vez más desarrollado. Tanto una como otra son cuestiones exclusivamente sociales y en su grado máximo; fuera de la sociedad el hombre sería eternamente un animal salvaje o un santo, lo que a fin de cuentas viene a ser lo mismo. Por último, el hombre aislado no puede tener consciencia de su libertad. Para el hombre, ser libre significa que otro hombre, que todos los hombres que le rodean le reconozcan, le contemplen y le traten como ser libre. Así pues, la libertad no es en absoluto cuestión de aislamiento, sino de mutuo reconocimiento; no es cuestión de apartamiento, sino, por el contrario, de unificación. La libertad de cada ser humano no es otra cosa que el reflejo de su condición humana o de sus derechos humanos en la consciencia de todos los hombres libres, de sus hermanos, de sus compañeros. [...]

El gran mérito del cristianismo está en haber proclamado la condición humana de todos los seres humanos, incluyendo a las mujeres; la igualdad de todos los hombres ante Dios. Ahora bien, ¿cómo lo ha proclamado? Para el cielo, para la vida futura; pero no para la vida actual y real, para la vida terrenal. Por añadidura, dicha igualdad futura es una mentira, porque como muy bien es sabido, el número de los elegidos es extraordinariamente limitado. Este es un punto en el que los teólogos de las más diversas sectas cristianas se muestran coincidentes. En consecuencia, la llamada igualdad cristiana no es ni más ni menos que la más manifiesta prerrogativa concedida a unos cuantos millares de elegidos por la gracia divina, frente a millones de condenados. Pero, incluso si esta igualdad de todos ante Dios fuera a realizarse para cada cual, en definitiva no sería otra cosa que la misma nulidad y esclavitud de todos ante un señor excelso. El fundamento del culto cristiano y el primer requisito para la salvación, ¿acaso no consisten en la renuncia a la dignidad humana y el desprecio de esta dignidad ante la grandiosidad divina? Así pues, un cristiano no es un hombre, en el sentido de que no posee consciencia de su condición humana, y porque, al no conceder valor a su propia dignidad humana, tampoco respeta la dignidad humana de los demás; y al no respetar la de los demás, no puede

respetar la suya propia. Un cristiano puede ser un profeta, un santo, un sacerdote, un rey, un general, un ministro, un funcionario, el representante de cualquier autoridad, un noble, un burgués explotador o un proletario servil, un opresor o un oprimido, un torturador o un torturado, un señor o un criado; sin embargo, no tiene el derecho de llamarse hombre, porque el hombre sólo será realmente hombre cuando respete y ame la condición humana y la libertad de todos, y cuando su propia libertad y su condición humana es amada, despertada y creada por todos los demás. [...]

Es la esclavitud de los hombres lo que pone límites a mi libertad, o —lo que es lo mismo— la bestialidad de aquéllos es una negación de mi condición humana. Porque, volvámoslo a decir, yo sólo puedo ser libre si mi dignidad humana, mi derecho humano —consistente en que yo no obedezca a ninguna otra persona y que mis acciones sólo estén determinadas por mis propias convicciones—, reflejados en la consciencia uniformemente libre de todos, me es confirmada por el consenso general de todos. Esa libertad mía, que de esta forma me es confirmada por la libertad de todos, se extiende hasta el infinito.

Como puede verse, la libertad tal como es concebida por los materialistas es una cuestión muy positiva, muy completa y, ante todo, muy social, puesto que sólo puede ser realizada en el marco de la sociedad y sólo mediante la más estricta igualdad y solidaridad de todos. Podemos distinguir en ella tres factores de desarrollo, tres elementos. El primero de ellos es positivo y social en grado máximo: se trata del total desarrollo y del total disfrute de todas las facultades y fuerzas de cada cual por medio de la educación, de la instrucción científica y del bienestar material, todo ello cosas que el individuo sólo puede conseguir a través del trabajo material e intelectual, de los músculos y nervios de la sociedad entera.

El segundo elemento de la libertad es negativo. Se trata de la rebelión del individuo humano frente a toda autoridad divina y humana, frente a toda autoridad colectiva e individual.

Se trata, en primer lugar, de la rebelión contra la tiranía del fantasma supremo de la teología: Dios. Está claro que mientras

tengamos un señor en el cielo, seremos esclavos en la tierra. También quedarían aniquiladas igualmente nuestra razón y nuestra voluntad. Mientras creamos deberle obediencia absoluta (porque frente a un dios no hay otro tipo de obediencia), deberemos someternos sin resistencia y sin la menor crítica a la autoridad de sus intermediarios y elegidos, como son: mesías, profetas, legisladores iluminados por Dios, emperadores, reyes y sus ministros y funcionarios, todos ellos representantes y servidores consagrados de dos grandes instituciones que se presentan ante nosotros como instituidas por Dios mismo para dirigir a los hombres: *la Iglesia y el Estado*.

Cualquier autoridad terrenal o humana procede directamente de la autoridad espiritual o divina. La autoridad, sin embargo, es la negación de la libertad. Dios —o, mejor dicho, la ficción de Dios— es por consiguiente la santificación y la causa espiritual y moral de todas las servidumbres en la tierra. Así pues, la libertad de los hombres sólo será completa cuando haya aniquilado por entero la aciaga ficción de un señor celestial.

En consecuencia, se trata también de la rebeldía de cada uno contra la tiranía de los hombres, contra la autoridad —individual o social— representada por el Estado y ejercida por medio de las leyes. Pero en este punto es preciso establecer una clara distinción entre la autoridad oficial —y por lo tanto tiránica— de la sociedad organizada dentro del Estado, y entre la influencia y el efecto naturales que la sociedad no oficial sino natural ejerce sobre cada uno de sus miembros.

La rebelión contra esta influencia natural de la sociedad resulta para el individuo mucho más difícil que la rebeldía contra la sociedad oficialmente organizada, contra el Estado, a pesar de que a menudo será tan irremediable como la rebelión contra ésta. La tiranía social a menudo abrumadora y funesta, no muestra sin embargo ese carácter de arbitrariedad autoritaria de un despotismo legal y formal que distingue al Estado. No se impone como una ley, a la que todo individuo se ve obligado a someterse si quiere evitar un castigo judicial. Su efecto es más suave, más atractivo, mucho más imperceptible, pero tanto más poderoso que

el de la autoridad del Estado. Domina a los hombres a través de los usos y costumbres, a través del cúmulo de opiniones, prejuicios y hábitos —tanto de la vida material como del espíritu y del corazón— que constituyen en su conjunto lo que denominamos la opinión pública. Atenaza al hombre desde el momento en que nace, penetra en él y lo domina, llegando incluso a formar la base de su propia existencia personal hasta el extremo de que cada cual se convierte en cierto sentido en responsable frente a sí mismo, por lo general sin darse cuenta de ello. De ello se desprende que el hombre, para rebelarse contra la influencia que la sociedad ejerce por vía natural sobre él, debe rebelarse por lo menos en parte contra sí mismo, porque con todos sus afanes y tendencias materiales, espirituales y morales no es más que un producto de la sociedad. De ahí ese inmenso poder que la sociedad ejerce sobre los hombres.

Desde la perspectiva de la moral incondicional —es decir, desde la perspectiva del respeto humano— diré en seguida lo que entiendo por ello. Este poder de la sociedad puede ser benéfico, pero también puede ser pernicioso. Es benéfico cuando se ejerce sobre el desarrollo de la ciencia, del bienestar material, la libertad, la igualdad y solidaridad fraternal; pero es pernicioso cuando muestra unas tendencias opuestas. Un ser humano nacido en una sociedad de seres rudos, con muy pocas excepciones seguirá siendo un hombre rudo; si nace en una sociedad regida por sacerdotes, se convertirá en un idiota, un hipócrita; nacido en una banda de ladrones, probablemente será un ladrón; nacido en la burguesía, será un explotador del trabajo de los demás; y si tiene la desventura de nacer en la sociedad de los semidioses que dominan la tierra —de los nobles, príncipes y reyes—, según el grado de sus facultades, de sus medios y de su poder se convertirá en un despreciador, en un esclavizador de la humanidad, en un tirano. Pero en todos estos casos, para que el individuo pueda alcanzar su condición humana, deberá rebelarse inexcusablemente contra la sociedad que le vio nacer.

Pero repito: la rebelión del individuo contra la sociedad resulta extraordinariamente más difícil que la rebelión contra el Estado.

El Estado es una institución histórica, pasajera, una forma social en vías de desaparición —al igual que la Iglesia, cuyo hermano menor es—, pero no posee este carácter fatal e intransformable de la sociedad, que va por delante de cualquier evolución de la humanidad y que, compartiendo por entero la omnipotencia de las leyes, los efectos y los fenómenos naturales, constituye la base de toda existencia humana. El hombre nace en la sociedad por lo menos desde el instante en que dio el primer paso hacia la condición humana, en que comenzó a ser un ente humano, es decir, un ser hablante y más o menos pensador, tal como la hormiga nace en el hormiguero y la abeja en el panal. El hombre no elige la sociedad; al contrario: es su producto. Se encuentra sometido a las leyes naturales que encarrilan su necesario desarrollo con la misma fatalidad con la que obedece a todas las demás leyes naturales. La sociedad existe ya previamente a todo individuo y al mismo tiempo le sobrevive, tal como hace la naturaleza; es eterna como la naturaleza. Mejor dicho: nacida en la Tierra, perdurará mientras perdure la Tierra. Según todo ello, una rebelión radical contra la sociedad significaría para el hombre algo tan imposible como una rebelión contra la naturaleza, dado que la sociedad humana no es otra cosa que la última gran revelación o creación de la naturaleza en esta Tierra. Y un individuo que quisiera cuestionar a la sociedad —es decir, a la naturaleza en general y en particular a la suya propia— se situaría con ello al margen de todos los requisitos de una existencia real, se arrojaría a la nada, al vacío incondicional, a la abstracción muerta, a Dios. Por todo ello, tampoco cabe preguntar si la sociedad es un bien o un mal, como también resulta imposible preguntar si la naturaleza —el ser universal, material, realmente único, excelso e incondicional— es un bien o un mal. Es más que esto: es un hecho increíblemente positivo e inaccessible, precursor a toda idea, a toda valoración espiritual y moral, es el fundamento, el mundo en el que —determinado por el destino— más tarde se desarrolla lo que nosotros denominamos el bien y el mal.

No ocurre así con el Estado. No dudo en afirmar que el Estado es el mal, pero un mal históricamente necesario, tan necesario

en el pasado como tarde o temprano será su total aniquilación, tan necesario como la naturaleza inicialmente animal y los desvaríos teológicos de los hombres. Sin embargo, el Estado no es en modo alguno la sociedad, sólo es una forma —tan brutal como abstracta— de la sociedad. En todos los países nace el maridaje entre la arbitrariedad, el latrocinio y la expoliación, de la guerra y la conquista; en resumidas cuentas: con los dioses creados sucesivamente por la fantasía teológica de los pueblos. Ya en sus inicios, y todavía hoy en día, sigue siendo la consagración divina de la fuerza bruta y de la dureza triunfante. Incluso en los países más democráticos —como son los Estados Unidos de América y Suiza— representa la forma regular de predominio de alguna minoría y la servidumbre real de la gran mayoría.

La rebelión contra el Estado resulta mucho más fácil, puesto que en la naturaleza del Estado se encuentra algo que incita a la rebelión. El Estado es la autoridad, el poder, la fanfarronada y el embrutecimiento a través de la fuerza. No se impone con suavidad, no busca convencer; cuando se inmiscuye, lo hace muy a desgana, puesto que su naturaleza no consiste en convencer, sino en impresionar, en forzar, por mucho que se esfuerce por disfrazar su naturaleza como infractor de la voluntad de los hombres, como constante negación de su libertad. Incluso cuando ordena lo bueno, lo echa a perder y lo profana, precisamente por ordenarlo, porque toda orden rovoca la justa rebelión de la libertad; porque lo bueno, al ser ordenado —desde la perspectiva de la verdadera moral, de la moral humana; no desde la perspectiva divina, del respeto y la libertad humanas— se convierte en el mal. La libertad, la ética y dignidad del hombre consiste precisamente en que hace lo bueno no porque así se le ordena, sino porque lo comprende, porque lo quiere y lo ama.

La *sociedad* no se impone formal, oficial y autoritariamente, sino que lo hace por vía natural; por eso el efecto que ejerce sobre el individuo también resulta muchísimo más fuerte que el del Estado. Crea y forma a todos los individuos que nacen y se desarrollan en su seno. Lentamente —desde el primer día de su existencia hasta el día de su muerte— hace pasar por ellos

su propia naturaleza material, espiritual y moral; se individualiza, por así decirlo, en cada uno de ellos.

El verdadero individuo humano está tan alejado de ser un ente universal y abstracto, que cada cual —desde el mismo instante en que se forma en el seno de su madre —está determinado y limitado por un cúmulo de causas y efectos de naturaleza geográfica, climática, etnográfica, higiénica y, por lo tanto, económica, que conforman en realidad la naturaleza material propia de su familia, su clase y su raza. Y del mismo modo que las inclinaciones y facultades de los hombres dependen del conjunto de todas esas influencias externas o físicas, cada cual nace con una naturaleza personal o un carácter personal determinado en forma netamente material. Por otra parte —gracias a la organización relativamente alta de su cerebro— el hombre aporta al nacer, aunque en diferentes grados, no unas ideas y unos sentimientos innatos, como afirman los idealistas, sino la capacidad tanto material como formal de sentir, pensar, hablar y querer. Sólo aporta la capacidad de formar ideas y de desarrollarlas y, como acabo de decir, una fuerza de actividad totalmente formal, sin contenido alguno. ¿Quién le da su primer contenido? La sociedad.

BAKUNIN

LA COMUNA DE PARIS
Y EL CONCEPTO DE ESTADO

Soy un apasionado *buscador de la verdad* y un no menos acérrimo enemigo de las perniciosas ficciones de las que todavía hoy pretende hacer uso el *partido del orden* —este representante oficial, privilegiado e interesado de todos los escándalos religiosos, metafísicos, políticos, jurídicos, económicos y sociales del pasado y del presente— para embrutecer y esclavizar al mundo. Soy un apasionado amante de la *libertad,* a la que considero el único medio en el cual pueden desarrollarse y crecer la inteligencia, la dignidad y la felicidad de los hombres. No de esa libertad meramente formal, impuesta, adjudicada y reglamentada por el Estado —el Estado de la eterna mentira—, aquella que en realidad nunca representa otra cosa que la prerrogativa de unos pocos a costa de la esclavitud de todos los demás; no de esa libertad individualista, egoísta, mezquina y ficticia ensalzada por la escuela de J. J. Rousseau y por todas las demás escuelas del liberalismo burgués, libertad que considera al llamado derecho de todos —representado por el Estado— como límite para los derechos del individuo, con lo que éstos necesariamente quedan siempre reducidos a cero. No; por libertad solamente entiendo a la única realmente digna de este nombre: aquella que existe en el pleno desarrollo de

todas las fuerzas materiales, espirituales y morales —en estado de facultades aletargadas— propias de cada cual; la libertad que no conoce más limitaciones que las prescritas por las leyes de nuestra propia naturaleza. De forma que, en sentido estricto, no existen limitaciones, puesto que tales leyes no nos han sido impuestas por un legislador externo y establecido al lado o por encima de nosotros, sino que son inherentes a nosotros y nos pertenecen; constituyen la base de todo nuestro ser, tanto del material como del intelectual y moral. Así pues, en lugar de ver en ellas una limitación, debemos contemplarlas como las condiciones reales y la causa real de nuestra libertad.

Me refiero a la libertad de cada cual, muy alejada de hacer alto ante la libertad de los demás como si ésta fuera un mojón; la libertad que, por el contrario, ve en ésta su afirmación y su expansión ilimitada. La libertad de cada cual, ilimitada gracias a la libertad de todos; la libertad a través de la solidaridad, la libertad en la igualdad; la libertad victoriosa de la fuerza bruta y del principio de autoridad, que siempre es expresión ideal de dicha fuerza; la libertad que, tras el derrocamiento de todos los ídolos celestiales y terrenales, fundará y organizará un nuevo mundo, el mundo de la humanidad solidaria alzado sobre las ruinas de todas las Iglesias y de todos los Estados.

Soy un partidario convencido de la *igualdad económica y social*, porque sé que fuera de ella la libertad, la justicia, la dignidad humana, la moralidad y el bienestar del individuo así como el bienestar de las naciones no serían sino otras tantas mentiras. Pero como partidario de la libertad a cualquier precio —esa condición básica de la humanidad— creo que la igualdad debe estar fundamentada por la organización espontánea del trabajo y de la propiedad común de las asociaciones productoras —libremente organizadas y federadas en las comunas— y por la federación igualmente espontánea de las comunas, pero no por la actividad suprema y paternalista del Estado.

Este (último) punto separa ante todo a los socialistas o colectivistas revolucionarios de los comunistas autoritarios, quienes son partidarios de la iniciativa absoluta del Estado. Su objetivo es el

mismo; ambos partidos persiguen en igual modo la creación de un nuevo orden social basado única y exclusivamente en la organización del trabajo comunitario, que inevitablemente es impuesto a cada uno y a todos por la fuerza de los hechos mismos bajo unas condiciones económicas iguales para todos, y fundado en la apropiación común de las herramientas de trabajo.

Sólo que los comunistas se imaginan poder alcanzar este objetivo mediante el desarrollo y la organización del poder político de las clases obreras y en especial del proletariado urbano, con ayuda del radicalismo burgués, mientras que los socialistas revolucionarios —enemigos de todas las uniones y alianzas ambiguas— creen por el contrario que dicho objetivo sólo podrá alcanzarse mediante el desarrollo y la organización del poder no político, sino social y —consiguientemente— antipolítico de las masas obreras urbanas y rurales, con inclusión de todos los hombres de buena voluntad de las clases superiores que, rompiendo con su pasado, se unen abiertamente a ellos y aceptan totalmente su programa.

De aquí resultan dos métodos distintos. Los comunistas creen tener que organizar a las fuerzas obreras para que se adueñen del poder político de los Estados; los socialistas revolucionarios se organizan con vistas a la destrucción —o, si se desea un término más amable, la liquidación— de los Estados. Los comunistas son partidarios del principio y de la praxis de la autoridad; los socialistas revolucionarios sólo poseen confianza en la libertad. Ambos son partidarios por igual de la ciencia, destinada a matar a la superstición y sustituir a la fe los primeros quieren imponerla a la fuerza, mientras que los segundos se esforzarán por propagarla para que los grupos de personas convencidas se organicen y federen libremente —desde abajo hacia arriba— por su propio movimiento y sus intereses reales, pero nunca según un plan preconcebido impuesto a las *masas ignorantes* por parte de una reducida *intelligentsia* superior.

Los socialistas revolucionarios creen que en las aspiraciones instintivas y las necesidades reales de las masas populares reside mayor juicio práctico y espíritu que en la profunda inteligencia

de todos estos médicos y tutores de la humanidad que tienen la pretensión de sumar a los innumerables intentos de hacer feliz a la humanidad su propia aportación. Los socialistas revolucionarios, por el contrario, creen que durante largo, excesivo tiempo, la humanidad ha permitido que la gobiernen, y que la fuente de su desgracia no se encuentra en esta o aquella forma de gobierno, sino precisamente en el principio y el hecho del gobierno mismo, cualquiera que sea la naturaleza de éste.

Por último, existe una contradicción ya histórica entre el comunismo científicamente desarrollado por la escuela alemana —y parcialmente adoptado por los socialistas norteamericanos e ingleses— por una parte, y el muy desarrollado proudhonismo, llevado hasta sus últimas consecuencias, que ha sido aceptado por el proletariado de los países latinos.

El socialismo revolucionario acaba de intentar una primera manifestación contundente y práctica con la experiencia de la *Comuna de París.*

Yo soy partidario de la Comuna de París que, masacrada y ahogada en sangre por los verdugos de la reacción monárquica y clerical, ha cobrado mayor vida y fuerza en la imaginación y en el corazón del proletariado europeo. Soy su partidario ante todo porque ha sido una negación muy valiente, muy clara, del Estado.

Constituye un increíble acontecimiento histórico que dicha negación del Estado se produjera precisamente en Francia, que hasta el momento había sido el país por excelencia de la centralización, y que fuera precisamente París —cabeza y creador histórico de esa gran civilización francesa— la que tomara la iniciativa. París depone su propia corona y proclama con entusiasmo su propia abdicación con el fin de conceder libertad y vida a Francia, a Europa, al mundo entero; afirma de nuevo su fuerza histórica de iniciativa al mostrar a todos los pueblos esclavos (¿y dónde están las masas populares que no fueran esclavas?) la única vía hacia la liberación y la salvación. ¡París lleva a cabo un golpe mortal contra las tradiciones políticas del radicalismo burgués y confiere una base real al socialismo revolucionario! ¡París merece de nuevo la maldición de toda la chusma reaccionaria de Francia

y Europa! París se entierra bajo sus propias ruinas para dar a la reacción triunfante un mentís oficial; con su desgracia salva el honor y el futuro de Francia, y demuestra a la consolada humanidad que aunque la vida, la inteligencia, la fuerza moral se han retirado de las clases superiores, siguen manteniéndose con energía y carga de futuro en el proletariado. París inaugura la nueva época, la época de la liberación definitiva y completa de las masas populares y de su solidaridad —ahora realmente total— por encima de las fronteras de los Estados y a despecho de estos límites. París da muerte al patriotismo y sobre sus ruinas funda la religión de la humanidad. París se declara humanitaria y atea, y sustituye las ficciones divinas por las grandes realidades de la vida social y por la fe en la ciencia; sustituye las mentiras e injusticias de la moral religiosa, política y jurídica por los principios de la libertad, la justicia, la igualdad y la fraternidad, fundamentos eternos de toda moral humana. París —heroica, racional y creyente— confirma su enérgica fe en la determinación de la humanidad a través de su gloriosa caída, su muerte, y lega esta fe con mayor energía y vida a las generaciones futuras. París, ahogada en la sangre de sus hijos: es la humanidad entera, crucificada por la reacción internacional y aliada de Europa bajo la inspiración directa de todas las Iglesias cristianas y del sumo sacerdote de la injusticia, el papa. Pero la próxima revolución internacional y solidaria de todos los pueblos significará la resurrección de París.

La Comuna de París tuvo una duración demasiado breve y en su desarrollo interno se vio demasiado obstaculizada por la lucha mortal que tuvo que desarrollar frente a la reacción de Versailles, como para que pudiera no ya aplicar, sino ni siquiera elaborar teóricamente su programa socialista. Hay que admitir, sin embargo, que la mayor parte de los miembros de la Comuna no eran propiamente socialistas, y si a pesar de ello se mostraron como tales, ello era debido a que se vieron irresistiblemente arrastrados por la fuerza de los hechos —que no permitía resistencia alguna—, por el ambiente, por la necesidad de su situación, pero no por su convicción íntima. Los socialistas [...] sólo formaban una exigua minoría en la Comuna, en la que contaban a lo sumo con 14 o

15 miembros. Todos los restantes eran jacobinos. Pero entendámonos: hay jacobinos y jacobinos. Hay jacobinos que son abogados y doctrinarios, como el señor Gambetta, cuyo republicanismo *positivista* —arrogante, despótico y formalista— repudió la vieja fe revolucionaria y del jacobinismo sólo conservó el culto de la unidad y de la autoridad, para entregar la Francia del pueblo a Prusia y, más tarde, a la reacción interna. Y hay los jacobinos abiertamente revolucionarios, los héroes, los últimos representantes leales de la fe democrática de 1793, dispuestos a sacrificar su tan amada unidad y autoridad a las necesidades de la revolución antes de someter su consciencia a la insolencia de la revolución. Estos jacobinos magnánimos [...] quieren ante todo el triunfo de la revolución; y puesto que no hay revolución sin masas populares, y puesto que hoy en día estas masas poseen un eminente instinto socialista y ya no pueden hacer otra revolución que la económica y social, así los jacobinos de buena fe —dejándose arrastrar cada vez más por la lógica del movimiento revolucionario— acabarán convirtiéndose contra su voluntad en socialistas.

Esta fue, precisamente, la situación en la que se encontraron los jacobinos pertenecientes a la Comuna de París. [...] Puesto que, a pesar de toda su buena fe y de toda su buena voluntad, eran socialistas más por el ambiente externo que los arrastraba que por convicción interna, y puesto que no tenían ni el tiempo ni la capacidad para eliminar de su interior ese cúmulo de prejuicios burgueses en contradicción con el nuevo socialismo que ahora profesaban, resulta comprensible que —paralizados por esta lucha interna— nunca fueran capaces de abandonar este círculo de generalidades ni de tomar la decisión de romper para siempre su solidaridad y todas sus relaciones con el mundo burgués.

Fue ésta una enorme desgracia para la Comuna y para ellos mismos; quedaron paralizados, al tiempo que ellos paralizaban a la Comuna, pero, sin embargo, no es posible acusarles de que la culpa fuera de ellos. Los hombres no cambian de un día a otro ni alteran su naturaleza y sus costumbres a placer. Ellos demostraron su honradez al dejarse matar en aras de la Comuna. ¿Quién se atrevería a exigirles más?

Y hay que perdonarles tanto más cuanto que el propio pueblo parisino —bajo cuya influencia pensaban y actuaban— todavía era mucho más socialista por instinto que por ideal o convicción basada en la reflexión. Todas sus aspiraciones son en grado máximo y exclusivamente socialistas, pero sus ideas —o mejor dicho, sus conceptos heredados— todavía se encuentran muy alejadas de dicha altura. En el proletariado de las grandes ciudades francesas, e incluso en el de París, todavía subsisten muchísimos prejuicios jacobinos, muchísimos clisés dictatoriales y gubernamentales. En ellos todavía no ha quedado plenamente exterminada la veneración a la autoridad, funesto producto de la educación religiosa, de esta fuente histórica de todas las desgracias y de toda la esclavización del pueblo. Ello llega a ser cierto en tal medida, que incluso los hijos más inteligentes del pueblo— los socialistas más convencidos— no lograron liberarse de ella. Examinad la consciencia de esos hombres, y encontraréis al jacobino, al hombre gubernamental, que ha quedado relegado a un oscuro rincón, que ha devenido muy modesto, pero que no ha quedado totalmente exterminado.

Hay que reconocer, ciertamente, que la situación del exiguo número de socialistas convencidos pertenecientes a la Comuna fue extraordinariamente difícil. No se sentían lo bastante apoyados por la gran masa de la población parisina, a lo cual había que añadir que la por entonces todavía incompleta organización de la Asociación Internacional apenas abarcaba unos cuantos miles de militantes. De esta forma se vieron obligados a una lucha cotidiana contra la mayoría jacobina, y eso bajo unas condiciones lamentables. Fue preciso que proveyeran de pan a varios centenares de miles de obreros, que les dieran trabajo, los organizaran, los armaran, y que al mismo tiempo controlaran en el inmenso París —sitiado, amenazado por el hambre y abandonado— las actividades de los reaccionarios, que pudieron instalarse e imponerse en Versailles *con permiso y por la gracia de Prusia.* Se vieron obligados a colocar frente al gobierno y el ejército de Versailles un gobierno y un ejército revolucionarios; es decir, para combatir a la reación monárquica y clerical se vieron obligados a dejar de

lado y abandonar las condiciones principales del socialismo revolucionario para organizarse en calidad de reacción jacobina.

Bajo tales condiciones, ¿no es natural que los jacobinos, los más fuertes —por constituir la mayoría de la Comuna y por poseer además en un grado mucho más alto la herencia y la praxis de la organización gubernamental— contaran con unas inmensas ventajas frente a los socialistas? Hay que asombrarse incluso de que no sacaran un provecho todavía mucho mayor, que no confirieran al levantamiento de París un carácter exclusivamente jacobino, y que, por el contrario, se dejaran arrastrar a una revolución social.

Sé muy bien que muchos socialistas muy consecuentes en su teoría reprochan a nuestros amigos parisinos el no haberse mostrado en su praxis revolucionaria lo suficientemente socialistas, mientras que todos los turiferarios de la prensa burguesa los acusan, por el contrario, de haber acatado con excesiva fidelidad el programa del socialismo. Por el momento, dejemos aparte a los lamentables denunciantes de dicha prensa; a los severos teóricos de la liberación del proletariado les quisiera decir que se muestran injustos con nuestros hermanos parisinos, puesto que entre las teorías más justas y su aplicación práctica se abre un inmenso abismo, imposible de salvar en unos cuantos días. [...] Por otra parte, estaban convencidos * de que en la revolución social la actividad del individuo en esto y en todo lo demás —en contraste con la revolución política— sería casi nula, mientras que la actividad espontánea de las masas lo tenía que ser todo. Como individuos no podían hacer otra cosa que elaborar, exponer y difundir ideas en consonancia con el instinto popular, y además esforzarse constantemente en organizar de forma revolucionaria el poder natural de las masas, pero sin pasar de aquí; todo lo demás sólo podía y debía ser hecho por el pueblo mismo. De lo contrario, se llegaría a la dictadura política, es decir: a la reconstitución del Estado, de los privilegios, de las desigualdades y de todas las opresiones por parte del Estado, y mediante un rodeo —pero lógicamente—

* Los comuneros. (N. del E.)

a la reimplantación de la sumisión política, social y económica de las masas populares.

[...] Todos los socialistas honestos y, en general, todos los obreros nacidos y educados entre el pueblo, estaban en gran manera prevenidos —aunque con mucha razón— contra la continuada iniciativa de las mismas personas, contra el dominio ejercido por unos individuos superiores. Y puesto que ante todo eran justos, empleaban esta misma prevención, esta desconfianza, tanto contra ellos mismos como contra todos los demás.

En oposición a la idea de los comunistas autoritarios —que considero totalmente errónea— de que una revolución social puede ser decretada y organizada por una dictadura o por una Asamblea constituyente nacida de una revolución política, nuestros amigos —los socialistas de París— creían que esta revolución sólo podía ser hecha y conducida a su pleno desarrollo por la acción espontánea y continuada de las masas, los grupos y las asociaciones populares.

Nuestros amigos de París tenían mil veces razón. Porque de hecho, ¿qué mente, por muy genial que fuera, o —en el caso de una dictadura colectiva, incluso si estuviera formada por varios centenares de individuos altamente preparados —qué cerebros serían tan grandes y poderosos como para abarcar la inmensa diversidad y multiplicidad de los verdaderos deseos, intereses, aspiraciones y necesidades, cuya suma da lugar a la voluntad colectiva de un pueblo, así como para inventar una organización social capaz de satisfacer a todos? Porque una organización de este tipo siempre será un lecho de Procrusto en el que la desgraciada sociedad sería metida a la fuerza por la violencia estatal más o menos intensa. Siempre ha sido así hasta el momento, y precisamente a este antiguo sistema de la organización por la violencia le deberá poner fin la revolución social devolviéndoles la libertad a las masas, a los grupos, a las comunidades, a las asociaciones e incluso a los individuos, y destruyendo de una vez para todas la causa histórica de todas las violencias: el poder e incluso la existencia del Estado, que en su caso deberá arrastrar todas las injusticias del derecho jurídico y todas las mentiras de los diversos cultos, pues-

to que dicho derecho y dichos cultos siempre fueron únicamente la santificación ideal y real de todas las violencias representadas, garantizadas y privilegiadas por el Estado.

Es evidente que la humanidad sólo podrá reconquistar su libertad y que los auténticos intereses de la sociedad —de todos los grupos, organizaciones locales y personas individuales que la forman— sólo podrán ser totalmente satisfechos cuando ya no existan los Estados. Resulta evidente que todos los llamados intereses generales de la sociedad —que el Estado pretendidamente representa, pero que en realidad sólo constituyen la constante y generalizada negación de los intereses positivos de las provincias, comunas, asociaciones y de la mayor parte de los individuos súbditos del Estado— no son más que una abstracción, una ficción, una mentira, y que el Estado viene a ser un enorme matadero y un inmenso cementerio al que convergen —a la sombra y bajo pretexto de dicha abstración— todas las verdaderas aspiraciones, todas las fuerzas vivas del país, para dejarse sacrificar y enterrar. Y puesto que una abstracción nunca existe por sí misma y para sí misma, puesto que no tiene pies para caminar, brazos para producir, ni estómago para digerir esa masa de víctimas que le son entregadas para que las devore, está claro que tal como la abstracción religiosa o celestial —Dios— en realidad representa los intereses muy reales de una casta privilegiada —la s[illegible]otal—; del mismo modo su complementación, la abstracción política —el Estado— representa los intereses no menos positivos y reales de la clase preferentemente, aunque no exclusivamente, explotadora —la burguesía—, que muestra una tendencia a englobar a todas las demás clases. Y del mismo modo que el clero siempre ha estado dividido —y hoy más que nunca— en una minoría muy poderosa y muy rica, y en una mayoría muy subordinada y bastante indigente, así también ocurre con la burguesía: ésta y sus diversas organizaciones sociales y políticas en la industria, la agricultura, la banca y el comercio, así como en todas las funciones administrativas, financieras, jurídicas, universitarias, policiales y militares del Estado se va escindiendo cada día más entre una verdadera oligarquía dominante y una inmensa masa de criaturas

más o menos venidas a menos que, mientras viven sumidas en una constante ilusión, quedan desplazadas de forma irremediable y cada vez más intensa hacia el proletariado por la irresistible fuerza desarrollada por la actual potencia del desarrollo económico; de esta forma se ven reducidas a servir de ciegos instrumentos a la omnipotente oligarquía.

La abolición de la Iglesia y del Estado debe ser la primera e inexcusable condición para la auténtica liberación de la sociedad; sólo a continuación la sociedad puede y debe organizarse de forma distinta, pero no desde arriba hacia abajo y según un plan ideal soñado por unos pocos sabios o ilustrados ni según decretos emitidos por algún poder dictatorial, ni tampoco según una asamblea nacional elegida sobre la base del derecho al sufragio universal. Como ya he dicho, un tal sistema desembocaría irremediablemente en la constitución de un nuevo Estado y, en consecuencia, en la formación de una aristocracia gobernante, es decir, de una clase entera de individuos que nada tendrían en común con la masa del pueblo, sino que, por el contrario, volverían a comenzar a explotar y someter al pueblo bajo el pretexto del bien común o de salvar al Estado.

La futura organización social sólo habrá de ser constituida desde [illegible] hacia arriba y a través de la libre asociación y federación de los trabajadores, primero en las asociaciones, luego en las comunas, las provincias, las naciones y, por último, en una gran federación internacional y universal. Sólo entonces quedará realizada la auténtica organización vitalizadora de la libertad y de la felicidad general, ese orden que no niega los intereses del individuo y de la sociedad, sino que los confirma y los pone en concordancia. [...]

DICTADURA COLECTIVA

[...] Siempre me dices: estamos de acuerdo en los puntos básicos. ¡Ay, amigo mío! Mucho me temo que nos encontramos en total desacuerdo en lo que se refiere a dichos puntos. Según tu última carta y las más recientes noticias he de suponer que ahora, más que nunca, eres un partidario de la centralización, del Estado revolucionario. Por el contrario, ahora más que nunca yo soy su enemigo (y) sólo veo la salvación en la anarquía revolucionaria regida en todos los puntos por una invisible fuerza colectiva, en la única dictadura que admito, por ser ella la única conciliable con la franqueza y la plena energía del movimiento revolucionario.

Tu plan revolucionario puede resumirse en las siguientes palabras: tan pronto como la revolución esté organizada en París, París organiza provisionalmente la comuna revolucionaria. Lyon, Marsella, Rouen y otras grandes ciudades se levantan al unísono y envían sus delegados revolucionarios a París, donde constituyen conjuntamente una especie de Convención Nacional o Comité de Salvación Pública para toda Francia. Dicho Comité decreta la revolución, decreta la abolición del viejo Estado, la liquidación social, la propiedad colectiva, y organiza el Estado revolucionario, que

recibirá los poderes suficientes para aplastar la reacción interior y exterior. —¿No es ésta tu idea?

Nuestra idea, nuestro plan, es totalmente opuesto. De entrada no está absolutamente demostrado que el movimiento revolucionario haya de iniciarse necesariamente en París. No es improbable que comience en provincias. Supongamos, sin embargo, que, de acuerdo con la tradición, París dé el primer paso. Según nuestra convicción, París sólo ha de emprender una iniciativa totalmente negativa, es decir, abiertamente revolucionaria, la que conduce a la destrucción y liquidación, pero no a la organización. Si París se levanta y vence, tiene la obligación y el derecho a proclamar la total liquidación del Estado político, jurídico, financiero y administrativo, la bancarrota pública y privada, la disolución de todos los poderes, funciones y jurisdicciones del Estado, la quema o fogata de regocijo de todos los documentos públicos.

Como es natural, París se aprestará a organizarse revolucionariamente a sí misma después de que los obreros reunidos en asociaciones hayan tomado en sus manos todas las herramientas, toda clase de capital y los edificios, y de que hayan formado unidades armadas organizadas por calles y barrios. Así constituirán la federación revolucionaria de todos los barrios, la Comuna federal.

Y esta Comuna tendrá el derecho a declarar que no se arroga el derecho a gobernar u organizar Francia, sino que apela al pueblo y a todas las comunas de Francia y a lo que hasta entonces se venía denominando el extranjero, para que imiten su ejemplo y desencadenen en sus respectivos lugares una revolución igualmente radical, abolidora del Estado, destructora del derecho jurídico y de la propiedad privada, para pasar luego a federarse. Invitará a dichas comunas francesas y también extranjeras a que, realizada esta revolución, se federen con ella en París o en otro lugar, a donde todas las demás comunas francesas y extranjeras enviarán sus delegados con el fin de organizar mancomunadamente los servicios de producción e intercambio necesarios para la redacción del documento constitucional (Carta) de la igualdad, base de toda libertad. Una carta de carácter totalmente negativo, que más bien deberá establecer con todo detalle lo que deberá ser abolido para siempre,

en lugar de enumerar las formas positivas de la vida local, las cuales sólo podrán ser creadas por medio de la praxis viva de cada una de las localidades. Y a modo de arma de la revolución se creará al mismo tiempo una defensa común contra los enemigos de la Revolución, así como una propaganda activa de la revolución y una solidaridad revolucionaria práctica con los amigos de todos los países contra los enemigos de todos los países.

En una palabra: la revolución habrá de ser en todas partes independiente del punto central, el cual ha de ser su expresión, su producto, pero no su fuente, dirección y causa.

Es preciso que la anarquía, el levantamiento de todas las pasiones locales, el despertar de la vida espontánea sea en todas partes muy grande, para que la revolución sea viva, real y poderosa, y continúe siéndolo. Los revolucionarios políticos, los partidarios de la dictadura ostensible, recomiendan tras la primera victoria el apaciguamiento de las pasiones, el orden, la confianza y la sumisión a los poderes erigidos por la vía revolucionaria. De esta forma vuelven a restablecer el Estado. Nosotros, por el contrario, alimentaremos, despertaremos, desencadenaremos todas las pasiones y provocaremos la anarquía; y en calidad de invisibles guías no dirigiremos la tormenta popular por medio de un poder visible, sino por la dictadura colectiva de todos los aliados. Una dictadura sin [illegible], sin títulos, sin derecho oficial, que será tanto más poderosa al no tener aspecto de poder. Esta es la única dictadura que admito. Sin embargo, para que pueda actuar, es necesario que exista, y a este fin es preciso prepararla y organizarla de antemano, puesto que no surgirá de forma totalmente espontánea, ni mediante discusiones, ni mediante debates de principio, ni mediante asambleas populares.

Poco aliados, pero buenos, enérgicos, discretos, fieles. Y, ante todo, que sean libres de vanidad y de ambición personal, hombres fuertes, suficientemente serios, y con el espíritu y el corazón bien altos para poder preferir la realidad del poder a su vana apariencia.

Si formáis esta dictadura *colectiva* e *invisible,* venceréis; vencerá la Revolución bien dirigida. ¡Pero en caso contrario, no! Si os

divertís jugando al Comité de Salvación Pública y a la dictadura oficial y visible, acabaréis devorados por la reacción que vosotros mismos habréis creado.

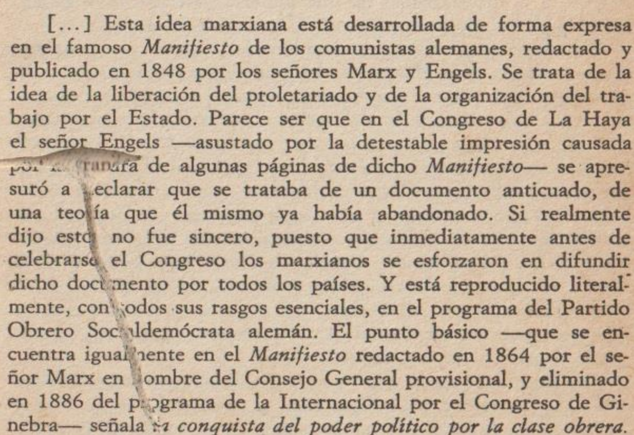
Querido amigo, admiro los nobles instintos y esa inteligencia tan viva de los obreros franceses, pero mucho temo su tendencia efectivista a montar grandes escenas dramáticas, heroicas y ruidosas. Muchos de nuestros amigos, entre los cuales te cuento a ti, se están preparando a desempeñar un importante papel en la próxima revolución: la de estadistas de la revolución. Prometen convertirse en los Danton, los Robespierre, los Saint Just del socialismo revolucionario y ya están preparando los bellos discursos y los brillantes golpes de efecto que habrán de asombrar al mundo. Como es natural, a las masas populares las utilizarán como taburete, como pedestal para su vanidad democrática, para su propia fama. Jugarán a gobernar por el bien de la dictadura. ¡Qué ridícula y lamentable ilusión! Sólo se dedicarán a sus vanidades y de esta forma servirán a los intereses de la reacción. Ellos mismos serán esta reacción.

Recuerda siempre bien lo que voy a decirte, amigo y hermano mío: el actual movimiento socialista —totalmente contrapuesto en esto al movimiento político, que sólo busca la dominación y la exaltación de personas—, el movimiento para la liberación del pueblo no permite el triunfo ni la dictadura individuales. Cuando vencen personas individuales ya no se trata de socialismo, sino de política, de negocio de burgueses, y entonces el movimiento socialista está perdido. Pero si no fenece, entonces esos ambiciosos vanidosos, esos dictadores en ciernes, sufrirán una terrible derrota.

Ahora ya sólo existe un único poder, una única dictadura cuya organización resulte posible y salvadora: se trata de la dictadura colectiva e invisible de los aliados en nombre de nuestro principio. Y esta dictadura será infinitamente más poderosa y salvadora, puesto que no estará revestida de ningún poder oficial de carácter visible. Ahora bien, para establecerla hacen falta hombres realmente fuertes, capaces de elevar sus espíritus y corazones por encima de los vulgares ambiciosos; que den prueba de una ambi-

ción suficientemente seria después de la victoria de su idea, no de su persona; hombres que prefieran el poder real al poder aparente; que por fin se den cuenta que nuestro siglo es el siglo de las fuerzas colectivas, no el de los poderes individuales, y que la colectividad aplastará a todos cuantos intenten imponerse a ella...

SOCIALISMO BURGUES



[...] Esta idea marxiana está desarrollada de forma expresa en el famoso *Manifiesto* de los comunistas alemanes, redactado y publicado en 1848 por los señores Marx y Engels. Se trata de la idea de la liberación del proletariado y de la organización del trabajo por el Estado. Parece ser que en el Congreso de La Haya el señor Engels —asustado por la detestable impresión causada por la [illegible] de algunas páginas de dicho *Manifiesto*— se apresuró a declarar que se trataba de un documento anticuado, de una teoría que él mismo ya había abandonado. Si realmente dijo esto no fue sincero, puesto que inmediatamente antes de celebrarse el Congreso los marxianos se esforzaron en difundir dicho documento por todos los países. Y está reproducido literalmente, con todos sus rasgos esenciales, en el programa del Partido Obrero Socialdemócrata alemán. El punto básico —que se encuentra igualmente en el *Manifiesto* redactado en 1864 por el señor Marx en nombre del Consejo General provisional, y eliminado en 1886 del programa de la Internacional por el Congreso de Ginebra— señala *la conquista del poder político por la clase obrera.*

Se comprende que unos hombres tan indispensables como los señores Marx y Engels sean partidarios de un programa que

—mediante la santificación y el encomio del poder político— abra las puertas a cualquier ambición. Puesto que habrá un poder político, inevitablemente habrá también súbditos que —aunque disfrazados republicanamente de ciudadanos— serán sencillamente súbditos y, como tales, se verán obligados a obedecer, porque sin obediencia no es posible ningún poder. Se me alegará que no obedecerán a unos hombres, sino a unas leyes hechas por ellos mismos. A lo que yo responderé que todo el mundo sabe cómo se hacen las leyes por el pueblo en los países más democráticos y más libres, pero gobernados políticamente, y qué significa la obediencia a tales leyes. Quien no esté tan prevenido de tomar las ficciones por realidades, habrá de reconocer muy pronto que incluso en tales países el pueblo no obedece realmente a unas leyes hechas por él mismo, sino a unas leyes elaboradas en nombre suyo, la obediencia a las cuales siempre significa para el pueblo el sometimiento a la arbitrariedad de una minoría paternalista y gobernante, lo que equivale a convertirse libremente en esclavo.

Para nosotros, anarquistas revolucionarios, que proclamamos abiertamente la total liberación del pueblo, hay otro aspecto de dicho programa que nos resulta profundamente antipático: el que el proletariado, el mundo del trabajo, sea tratado como *clase,* pero no como *masa.* ¿Sabe lo que esto significa? Ni más ni menos que una nueva aristocracia: la de los obreros fabriles y urbanos, con exclusión de los millones de hombres que forman el proletariado campesino, quienes según las previsiones de los señores socialdemócratas de Alemania constituirían los súbditos propiamente dichos en su llamado Estado popular. *Clase, poder* y *Estado* son tres conceptos inseparables, cada uno de los cuales presupone necesariamente a los otros dos, y que quedan resumidos definitivamente en estas palabras: *sometimiento político y explotación económica de las masas.*

Los marxianos creen que —tal como en el siglo XVIII la clase burguesa destronó a la nobleza para ocupar el lugar de ésta y englobarla paulatinamente en su seno, para compartir con ella la dominación y explotación de los trabajadores de la ciudad y del campo— el proletariado urbano está llamado hoy a destronar a la

burguesía, a absorberla y a compartir con ella la dominación y explotación del proletariado rural, estos últimos parias de la historia. Con lo que a éste le estará reservado rebelarse más tarde para destruir todas las clases, todos los dominios, todo poder, en una palabra: el Estado.

Así pues, no rechazan incondicionalmente nuestro programa. Sólo nos reprochan que queramos acelerar la lenta marcha de la historia y que no reconozcamos la ley positiva de la evolución paulatina. Después de haber tenido el valor, tan alemán, de proclamar en sus obras dedicadas al análisis filosófico del pasado que la derrota de los levantamientos campesinos en Alemania y la victoria de los Estados despóticos en el siglo XVI significó un gigantesco avance revolucionario, hoy tienen el valor de contentarse con el establecimiento de un nuevo despotismo en supuesto beneficio de los obreros urbanos y en detrimento de los trabajadores del campo.

Es siempre este mismo temperamento alemán y esta misma lógica lo que, directa e indefectiblemente, los conduce hacia lo que nosotros denominamos el *socialismo burgués* y al establecimiento de un nuevo pacto político entre la burguesía radical —u obligada a radicalizarse— y la minoría *inteligente,* respetable —es decir, *aburguesada*— del proletariado urbano, con exclusión y en perjuicio de la masa del proletariado rural y también urbano.

Este es el verdadero sentido de las candidaturas obreras para los parlamentos de los Estados existentes, así como de la conquista del poder político por la clase obrera. Porque desde la propia perspectiva del proletariado urbano, para cuyo beneficio exclusivo se pretende conquistar el poder político, ¿acaso no resulta claro que la forma popular de dicho poder nunca dejará de ser una ficción? Porque resulta evidente que unos cientos o decenas de miles, y ni siquiera unos pocos miles de hombres puedan ejercer realmente dicho poder. Se verían en la necesidad de hacerlo por representación, es decir, tendrían que traspasar este poder a un reducido grupo de hombres elegidos como representantes suyos y para su gobierno. Con ello volverían a caer indefectiblemente en todas las mentiras y en toda la servidumbre del sis-

tema representativo o burgués. Tras unos breves instantes de libertad o de orgía revolucionaria como ciudadanos de un nuevo Estado, despertarían como esclavos, juguete y víctimas de nuevos ambiciosos. [...]

Marx [...] sólo toma en consideración la única cuestión económica y dice que los más avanzados —y, por consiguiente, los más capaces para una revolución social— son aquellos en los cuales la moderna producción capitalista ha alcanzado su grado máximo de evolución. Estos países son —con exclusión de todos los demás— los países civilizados, los únicos llamados a iniciar y dirigir la revolución. Dicha revolución consistirá en la expropiación paulatina o forzosa de los actuales terratenientes y capitalistas, y en la apropiación de todas las tierras y de todo el capital por parte del Estado. Para poder cumplir su gran misión económica y política, este Estado naturalmente habrá de ser muy poderoso y rígidamente centralizado. El Estado administrará y dirigirá la agricultura a través de ingenieros nombrados por él, los cuales estarán al mando de ejércitos de trabajadores del campo, organizados y entrenados para esta labor. Al mismo tiempo erigirá, sobre las ruinas de todos los bancos existentes, un banco único, que realizará todo el trabajo y el comercio de la nación con capital disponible.

Es comprensible que un plan organizativo tan simple en apariencia —por lo menos a primera vista— resulte seductor para la fuerza de imaginación de unos trabajadores más sedientos de una mayor justicia e igualdad que de libertad. Y también es comprensible que imprudentemente se imaginen que aquéllas puedan existir sin la libertad. ¡Como si para la consecución de la justicia y la libertad uno pudiera confiar en otros, y ante todo en los gobernantes, por mucho que éstos afirmen estar elegidos y fiscalizados por el pueblo! Para el proletariado, sin embargo, esto constituiría en realidad un régimen de cuartel en el que la masa uniformada de trabajadores y trabajadoras se despertaría, trabajaría, viviría e iría a dormir a golpe de tambor, mientras que los habilidosos y sabios gozarían del privilegio de gobernar. [...]

La revolución social, tal como se la imaginan, desean y ansían los trabajadores latinos y eslavos, es infinitamente más avanzada

que aquella que les promete el programa alemán o marxiano. Para ellos no se trata de una liberación de la clase obrera de dimensiones mezquinas y a realizar a largo plazo, sino de la total y real liberación de todo el proletariado, no sólo en unos cuantos países, sino en todas las naciones, sean civilizadas o no, puesto que la nueva civilización abiertamente popular habrá de iniciarse con este acto de liberación universal.

Y la primera palabra de tal liberación sólo podrá ser la *libertad;* no esa libertad política, burguesa, tan ensalzada y recomendada por el señor Marx y sus partidarios como meta previa de la conquista, sino esa gran libertad humana que, mediante la destrucción de todas las cadenas dogmáticas, metafísicas, políticas y jurídicas que hoy atenazan al mundo, devolverá a todos —tanto a las colectividades como a los individuos— la plena autonomía de sus movimientos y desarrollos, al liberarlos de todos los inspectores, dirigentes y tutores.

La segunda palabra de esta liberación será la *solidaridad.* No la solidaridad marxiana, organizada desde arriba hacia abajo por algún gobierno e impuesta a las masas populares mediante la astucia o la fuerza; no la solidaridad de todos, que es la negación de la libertad de cada individuo, con lo que se convierte en mentira, en ficción —cuyo verdadero trasfondo es la servidumbre—. Sino la gran solidaridad que, por el contrario, consiste en la confirmación y realización de cada libertad; aquella que no arranca de alguna ley política, sino de la propia forma colectiva del hombre, según la cual ningún hombre es libre mientras no sean libres todos aquellos hombres que ejerzan aunque sea la más mínima influencia directa o indirecta en su vida. Esta verdad se encuentra magníficamente expresada en la Declaración de los Derechos del Hombre que redactó Robespierre, y la cual proclama que *la servidumbre de los últimos hombres significa la servidumbre de todos.*

La solidaridad que nosotros exigimos está muy lejos de ser el resultado de una organización artificial o autoritaria, puesto que sólo podrá ser el producto espontáneo de la vida social, económica y moral, el resultado de la libre federación de todos los

intereses, aspiraciones y tendencias comunes. Sus rasgos esenciales son la *igualdad,* el *trabajo colectivo* —devenido obligatorio para todos no por la violencia de las leyes, sino por la fuerza de las cosas—, así como la propiedad colectiva; su norte y guía es la experiencia, es decir: la praxis de la vida colectiva, así como la *ciencia;* y su fin último es la *constitución de la humanidad* y, en consecuencia, la ruina de todos los Estados.

ESTATISMO Y ANARQUIA

Por mucho que se diferencien en sus argumentaciones, siempre es igual el ardor con el que los idealistas de todo tipo —metafísicos, positivistas— defienden a aquellos que subrayan la superioridad de la ciencia frente a la vida: todos ellos apoyan las ideas del Estado y del poder estatal. En éstas creen ver la única salvación posible para la sociedad. En nuestra opinión, su máxima es [illegible].

Según ellos, la idea sería superior a la vida, y la teoría abstracta superior a la praxis social. Por ello, la ciencia sociológica estaría en el punto de arranque de todo cambio social y de toda reconstrucción social. Pero si el raciocinio, la teoría, la ciencia —por lo menos en el presente— son propiedad de unas pocas personas, éstas deberían determinar la vida de la sociedad; no sólo deberían provocar cada uno de los movimientos del pueblo, sino que también deberían dominarlos por completo. Y en consecuencia, al advenir la revolución la nueva sociedad no habría de quedar fundada sobre el mutuo y libre acuerdo —desde abajo hacia arriba— entre las asociaciones obreras, las aldeas y las comunas, un acuerdo que estuviera en concordancia con las necesidades y el instinto del pueblo; la nueva sociedad habría de basarse, al

contrario, en el poder dictatorial de una minoría ilustrada, que representaría supuestamente la voluntad general del pueblo. [...]

Pero la representación popular no es más que una ficción. De hecho, las masas populares son gobernadas por un puñado de individuos privilegiados elegidos —o, mejor dicho: no elegidos— por un rebaño reunido el día de los comicios. Las masas gobernadas de esta forma jamás sabrán por qué o a quién votan. Tanto las teorías del Estado como la dictadura revolucionaria están basadas en esta fantástica y abstracta manifestación de una supuesta voluntad general del pueblo, de la que el pueblo vivo y real no tiene la más mínima idea.

Entre la dictadura revolucionaria y el principio estatal sólo existen diferencias puramente externas. En realidad, ambos buscan lo mismo: la dominación de una mayoría por parte de una minoría en nombre de la supuesta ignorancia de aquélla y de la supuesta inteligencia superior de ésta. Por ello, ambas son igualmente reaccionarias. El resultado está en la continua fijación de los privilegios políticos y económicos de la minoría dominante, y la esclavización política y económica de las masas populares. [...]

A la vista de ello resulta comprensible por qué los socialistas doctrinarios no son enemigos del Estado ni lo serán jamás. Muy al contrario: son sus más fervientes defensores y lo seg[illegible]. Su objetivo consiste en el derrocamiento de las autoridades y los gobiernos existentes, con el fin de erigir sobre las ruinas la propia dictadura. Sólo son enemigos de los poderes establecidos porque anhelan ocupar el lugar de éstos. Sólo son enemigos de las instituciones políticas existentes porque tales instituciones excluyen a su propia dictadura. Pero, a pesar de todo ello, son los más fervientes defensores del poder estatal. Claro que sin éste la revolución —al liberar a las masas explotadas— desposeería a esa minoría de revolucionarios de pacotilla de toda esperanza de sojuzgar al pueblo bajo un nuevo yugo. [...]

La reacción está triunfando en toda Europa. Con el fin de poder mantener la opresión, todos los Estados se han rodeado de un triple armamento: ejército, policía y potencia financiera.

Están dispuestos a llevar a cabo —bajo la jefatura suprema del príncipe Bismarck— una desesperada lucha contra la revolución social. A nosotros nos parece que en una época así lo natural sería que todos los auténticos revolucionarios se unieran con el fin de rechazar los desesperados ataques de la reacción internacional. Pero he aquí que asistimos a lo contrario: los socialistas doctrinarios —bajo la dirección de Marx— luchan contra las masas populares y del lado de los defensores del Estado. [...]

[...] Lassalle demuestra, de forma en principio muy correcta, que bajo las circunstancias económicas dadas, los trabajadores ni siquiera pueden esperar un alivio de su suerte; que, mientras exista el Estado burgués, las prerrogativas burguesas continuarán inalterables. De ello deduce, sin embargo, las siguientes conclusiones: para conquistar su libertad —que sólo, podrá estar basada en la libertad económica— el proletariado tendrá que conquistar el Estado, y con ayuda de este poder estatal tendrá que someter a la burguesía, tal como la burguesía ha estado sometiendo a los obreros con ayuda de dicho poder. [...]

El proletariado, ¿cómo conquista el Estado? Sólo existen dos posibilidades: la revolución política o la agitación legal en pro de unas reformas pacíficas. Lassalle eligió esta última.

A este fin fundó un partido político de los trabajadores alemán[illegible]te partido posee una notable fuerza, está organizado jerárquicamente, y está sometido a una severa disciplina así como a una especie de dictadura personal. En otras palabras: intentó lo mismo que Marx había intentado durante los tres últimos años en el seno de la Internacional. Pero mientras Marx fracasó, Lassalle logró un franco éxito. Como objetivo primero, Lasalle se propuso poner en marcha un movimiento popular y exigir el sufragio universal, el derecho del pueblo a elegir por sí mismo a sus representantes y a las autoridades del Estado.

Una vez conquistado dicho derecho, el pueblo enviará a sus propios representantes al parlamento, que mediante diversos decretos transformará el Estado existente en un Estado popular. [...]

En todo Estado existe necesariamente dominación y, en consecuencia, esclavitud. Un Estado sin esclavitud —manifiesta o encu-

bierta— resulta impensable. Y por esto mismo somos enemigos del Estado.

¿Qué significa esto de que «el proletariado se convertirá en la clase dominante»? ¿Es que el proletariado en su totalidad estará al frente del gobierno? Hay aproximadamente unos cuarenta millones de alemanes. ¿Acaso todos ellos serán miembros del gobierno? Si gobierna todo el pueblo, no habrá gobernados, y por consiguiente no habrá gobierno, no habrá Estado. Pero si existe Estado, habrá personas que serán gobernadas. Y, en consecuencia, habrá esclavos.

Esta dificultad aparece solucionada con gran facilidad en la teoría marxista. Califica de gobierno popular al gobierno del pueblo por parte de un pequeño número de representantes populares. El sufragio universal, el derecho de todo el pueblo a elegir a sus llamados representantes, a los dueños del Estado: he aquí la última treta de los marxistas y demócratas. Todo esto no es más que fraude, tras el cual acecha el despotismo de una minoría gobernante, y que resulta tanto más peligroso por cuanto es presentado como manifestación evidente de la voluntad del pueblo. [...]

Cualquiera que sea la vertiente por la que contemplemos este problema, siempre llegaremos al mismo y triste resultado: la dominación de las amplias masas populares por una pequeña minoría privilegiada. ¡Ah, pero dichas minorías —arguyen los marxistas— estarán formadas por obreros! Sí, claro: por ex obreros; pero una vez que sean representantes populares, una vez que estén en el poder, dejarán de ser obreros y comenzarán a mirar desde arriba a este pueblo que se está derrengando. Desde ese mismo instante ya no representarán al pueblo, sino a ellos mismos y a sus propias pretensiones de dominar al pueblo. Quienes lo pongan en duda, bien poco saben acerca de la naturaleza humana. [...]

Pero estos representantes electos serán unos socialistas convencidos; unos socialistas científicos, por añadidura. Sí, esta clase de términos como «socialismo científico» es la que los lassallianos y marxistas emplean en sus escritos y discursos. Con ello sólo

demuestran que este pretendido Estado popular no será más que la despótica dominación de las masas trabajadoras por una nueva y reducida aristocracia de científicos auténticos y falsos. El pueblo nada ha aprendido, y así —liberado de todas las preocupaciones de gobierno— quedará integrado en el enorme rebaño de los pueblos dominados. ¡Qué emancipación!

También los marxistas se dan cuenta de dicha contradicción. Comprenden que un gobierno de científicos —que por cierto es la más cruel, agresiva y despreciable forma de gobierno del mundo— no es, a pesar de su forma democrática, más que una dictadura.

Afirman que la única preocupación, el único objetivo de dicho gobierno consistirá en la educación del pueblo para elevarlo a un nivel económica y políticamente tan alto que ya no haga falta ningún gobierno. Y que una vez que el Estado ya no esté gobernado ni dominado, cuando haya perdido su carácter político, se transformará por sí mismo en una organización libre de intereses y de comunas económicas. [...]

Afirman que este yugo estatal, esta dictadura, ha de ser un medio necesario, pero pasajero, para poder alcanzar la emancipación del pueblo: el anarquismo o la libertad es la meta; el Estado o la dictadura el medio para alcanzarla. Es decir, que para liberar a las masas trabajadoras, primero es preciso esclavizarlas.

Afirman que sólo una dictadura —la suya, por supuesto— será capaz de crear una voluntad popular. He aquí nuestra respuesta: ninguna dictadura podrá tener otro objetivo que el de su autoconservación. Y para el pueblo que la soporte, sólo habrá esclavitud. La libertad sólo puede conquistarse por la libertad; es decir, a través de un levantamiento popular generalizado, a través de la libre organización de las masas trabajadoras desde abajo hacia arriba.

La teoría política y social de los socialistas antiestatales o anarquistas conduce a una ruptura total con todos los gobiernos, con todas las variaciones de la política burguesa. Para ella no existe más vía que la revolución social. La teoría contraria —la de los comunistas estatales y de la autoridad científica— conduce a sus

partidarios de forma igualmente inevitable, y bajo el pretexto de táctica política, a una interminable cadena de compromisos con los gobiernos y los partidos políticos; los conduce a los brazos abiertos de la más pura reacción.

EL PROCESO NETCHAIEV

Hemos tenido conocimiento de las actividades que la Alianza ha desarrollado en Rusia gracias al juicio de carácter político que se conoce bajo el nombre de «Proceso Netchaiev», y que se desarrolló ante la audiencia de Petersburgo en julio de 1871. Esa fue la primera vez en que la vista de una causa política se celebrara en Rusia de forma pública y ante un jurado. Todos los inculpados —[illegible]enta hombres y mujeres— eran, a excepción de unos pocos, jóvenes estudiantes. Desde noviembre de 1870 hasta julio de 1871 todos ellos sufrieron detención preventiva en las celdas de la ciudadela de Petersburgo, lo cual causó la muerte de dos de ellos y condujo a varios más a la locura. Fueron sacados de la prisión para asistir a la sentencia que los condenó a trabajos forzados en las minas de Siberia, a penas de prisión de quince, doce, diez, siete y dos años. Y aquellos de entre ellos que habían quedado absueltos por el tribunal público, fueron desterrados «por vía administrativa».

Su delito consistió en haber pertenecido a una sociedad secreta que se había arrogado el nombre de la Asociación Internacional de Trabajadores, en la que ingresaron por mediación de un emisario del Comité Revolucionario Internacional cuyos poderes

estaban provistos por el supuesto sello de la Internacional. El citado individuo los había inducido a la comisión de diversas pillerías, y a varios los había obligado a llevar a cabo un asesinato. Fue este asesinato el que condujo a la policía sobre la pista de la sociedad secreta. Sin embargo, y como ya es usual, el emisario ya había puesto pies en polvorosa. En el curso de las pesquisas la policía hizo gala de una perspicacia tan enorme, que nos lleva a pensar en la existencia de una detallada denuncia. El papel más ambiguo en todo este asunto lo desempeña el ya citado emisario, que resultó ser Netchaiev, portador de un documento que le confería plenos poderes en los siguientes términos:

«El portador del presente documento es representante plenipotenciario de la Sección rusa de la Alianza general revolucionaria. Número 2771.»

El citado escrito estaba provisto, 1.°) de un sello en lengua francesa con la inscripción: «Alliance révolutionaire européenne — Comité général»; 2.°) de una fecha: 12 de mayo de 1869; de una firma: *Mijail Bakunin*.*

Como respuesta a las normativas fiscales que tenían como objetivo que los jóvenes de escaso poder adquisitivo no pudieran acceder a las instituciones de la enseñanza superior, así como a las disposiciones disciplinarias tendentes a someterlos [illegible]presión discrecional de los agentes de la policía, en el año 1861 el estudiantado llevó a cabo unas protestas enérgicas y generalizadas, que de las asambleas pasaron a la calle hasta transformarse en manifestaciones multitudinarias. En aquella época quedó clausurada por cierto tiempo la Universidad de Petersburgo, al tiempo que los estudiantes ingresaron en prisión o fueron desterrados.

Ese proceder del gobierno empujó a la juventud a ingresar en las sociedades secretas, cuyo infortunio era naturalmente que gran parte de sus miembros fueran a parar a la prisión, al exilio o a Siberia. Otros constituyeron cajas de resistencia para proveer a los estudiantes pobres los medios necesarios para la continuación

* Diario (ruso) de Petersburgo, 1871, n.° 180, 181, 187, etc.

de sus estudios. Los más conscientes de entre ellos habían tomado la decisión de no volver a ofrecer al gobierno ningún nuevo pretexto para la eliminación de las citadas cajas, organizadas de tal forma que su gestión quedaba asegurada por unos círculos reducidos. Tales círculos dieron al mismo tiempo ocasión de discutir cuestiones políticas y sociales.

Las ideas socialistas ya habían penetrado de tal forma en la juventud de las escuelas superiores rusas —en su mayoría hijos de campesinos y de otras gentes pobres—, que ésta pensaba ya en su inmediata aplicación práctica. Este movimiento —cuyo alma teorético era Tchernichevski (ahora en Siberia)— fue generalizándose de día a día en las escuelas y fue arrojando a la sociedad rusa una juventud sin bienes que, salida del pueblo bajo, estaba instruida en las ideas socialistas.

Esta era la situación que reinaba entre la juventud estudiante rusa cuando Netchaiev utilizó el prestigio de que gozaba la Internacional y el entusiasmo de la juventud para convencer a los estudiantes de que ya no era hora de ocuparse de tales estupideces cuando existía una inmensa sociedad secreta —en estrecho contacto con la Internacional— empeñada en desencadenar la revolución general y dispuesta a entrar inmediatamente en acción en Rusia. Logró deslumbrar a algunos jóvenes y lanzarlos a la comisión [illegible], los cuales ofrecieron a la policía el pretexto para acabar definitivamente con el movimiento estudiantil tan peligroso para la Rusia oficial.

En marzo de 1869 apareció en Ginebra un joven ruso que intentaba infiltrarse en los círculos más estrechos de los emigrantes rusos haciéndose pasar como delegado de los estudiantes de Petersburgo. A tal fin empleó diferentes nombres. Algunos exiliados sabían con certeza que aquella ciudad no había enviado ningún delegado; otros, después de haber charlado con el supuesto delegado, lo consideraron un espía. Finalmente se dio a conocer por su verdadero nombre, Netchaiev. Explicó que se había fugado de la ciudadela de Petersburgo, en la que había estado preso en calidad de uno de los principales dirigentes de los disturbios de enero de 1869 en las escuelas superiores de la capital. Pero varios exi-

liados, que habían sufrido varios meses de prisión en la citada fortaleza, sabían por propia experiencia de la imposibilidad de toda fuga. Sabían, por lo tanto, que Netchaiev mentía en este extremo. Y puesto que los periódicos y las cartas que daban cuenta de los nombres de los estudiantes perseguidos no citaban para nada a Netchaiev, consideraron su supuesta actividad revolucionaria como pura invención.

Bakunin, sin embargo, defendió con desmesurado aparato a Netchaiev, proclamando por doquier que éste era «enviado extraordinario de la gran organización secreta que existía y actuaba en Rusia». En aquella época se rogó con insistencia a Bakunin que no confiara a dicho individuo los nombres de sus conocidos, para que no pudieran quedar comprometidos. Lo prometió así, y los documentos del proceso demuestran cómo cumplió su palabra.

En el curso de una entrevista que Netchaiev había mantenido a requerimiento suyo con otro exiliado, se vio obligado a confesar que no era delegado de ninguna organización secreta, aunque dijo tener compañeros y conocidos a los que deseaba organizar. Añadió que era preciso utilizar a los viejos emigrantes para que, por medio de los afamados nombres de éstos, se lograra ejercer influencia en la juventud y hacerse con la prensa y el dinero de ésta.

Poco tiempo después fueron publicadas las *Palabras* que Netchaiev y Bakunin dirigían a los estudiantes. En este texto, Netchaiev repetía el cuento de su fuga y pedía a la juventud que se entregara a la lucha revolucionaria. Bakunin, por su parte, veía en la organización de las escuelas superiores «el espíritu destructor del Estado... que surge del fondo mismo de la vida del pueblo» *; desea «a sus jóvenes hermanos suerte en sus aspiraciones

* Hay que señalar, a este respecto, que las citadas *Palabras* fueron publicadas precisamente en la época de las persecuciones y condenas, cuando la juventud hacía todo lo posible para que su movimiento pareciera insignificante, y en que la policía ponía el máximo empeño en exagerar su importancia.

revolucionarias, [...] porque está próximo el fin de este infame imperio de todos los rusos»...

El pueblo ruso —proseguía Bakunin— se encuentra actualmente en una situación parecida a la que en época del zar Alexis, padre de Pedro el Grande, provocó el levantamiento. En aquella época fue el bandolero cosaco Stenka Rasin quien se colocó a la cabeza del levantamiento y le mostró el «camino» hacia la «emancipación». Para poderse levantar hoy en día, el pueblo ruso sólo está esperando un nuevo Stenka Rasin; pero en esta ocasión «será sustituido por esa legión de jóvenes arrojados (desclasados) de su profesión y que ya comparten la vida del pueblo... El pueblo se da cuenta de que a sus espaldas tiene a su Stenka Rasin, pero no al héroe personal, sino al colectivo (!) y, por lo tanto, invencible. Este héroe será toda esta formidable juventud, sobre la cual ya flota su espíritu.»

Con el fin de poder realizar bien este papel de un Stenka Rasin colectivo, la juventud deberá prepararse ante todo por su ignorancia:

«Abandonad, pues, por la vía más rápida este mundo consagrado a la destrucción. Abandonad sus universidades, sus academias, sus escuelas, e integraos en el pueblo.» Convertíos en «partera de una emancipación [illegible] la unidad y la organización [illegible] sus esfuerzos y de todas las fuerzas del pueblo. No os preocupéis en estos instantes de la ciencia, en cuyo nombre os quieren inmovilizar y castrar... Esta es la convicción de los mejores hombres de Occidente. [...] El mundo obrero de Europa y América os invita a una fraternal Alianza.»

En la tercera potencia de sus estatutos secretos, la Alianza dice: «Las bases fundamentales de esta organización [...] se discutirán con mayor detalle en el programa de la Democracia Socialista rusa.» Tenemos aquí un inicio de realización de tal promesa. Aparte de la usual fraseología anarquista, vemos aquí por vez primera cómo ensalza al ladrón ruso como prototipo del revolucionario auténtico; cómo predica a la juventud rusa el culto de la ignorancia so pretexto de que la ciencia actual sólo es una ciencia oficial (¡imagínense por favor una matemática, una física o

una química oficial!), y de que ésta es la opinión de los mejores elementos de Occidente. Por último, al final de su panfleto da a entender que por intermedio suyo la Internacional ofrece una alianza a esa juventud que niega la ciencia.

Esta «*Palabra*» evangélica desempeñó un importante papel en la conspiración de Netchaiev. En efecto: el citado texto era leído misteriosamente a cada neófito antes de su ingreso.

Conjuntamente con las *Palabras* (1869) se daba lectura a los siguientes escritos anónimos rusos: 1.º *Fórmula de la cuestión revolucionaria;* 2.º *Principios de la revolución;* 3.º *Publicaciones de la Sociedad del 'Tribunal Popular'* (Narodnaia rasprava) n.º 1, verano de 1869, Moscú.

Todos estos escritos estaban impresos en Ginebra, tal como lo demuestra la identidad de las letras con las de las restantes publicaciones rusas de Ginebra —hecho que, por otra parte, es notorio entre la emigración rusa—, lo que, sin embargo, no les impedía mostrar en su primera página la referencia «Imprimé en Russie», para despertar entre los estudiantes rusos la creencia de que la sociedad secreta contaba con grandes medios de acción incluso en la misma Rusia.

La *Fórmula de la cuestión revolucionaria* revela a primera vista a sus autores. Son las mismas ideas, y las mismas expresiones utilizadas por Bakunin y Netchaiev en sus *Palabras*.

«No sólo hay que destruir al Estado, sino también a los revolucionarios estatales y gubernamentales. Nosotros, no cabe duda, estamos de parte del pueblo.»

Por medio de la asimilación anarquista, Bakunin se colocó en el lugar de la juventud estudiantil:

«El gobierno mismo nos muestra el camino que *nosotros* debemos emprender para alcanzar *nuestra* meta, es decir, la meta del pueblo. Nos ahuyenta de las universidades, las academias, las escuelas. Le damos las gracias por haberse conducido de esta forma hacia un campo de batalla tan glorioso, tan favorable. Ahora tenemos tierra firme bajo los pies, ahora podemos actuar. ¿Y cómo debemos actuar? ¿Instruyendo al pueblo? Sería estúpido. El pueblo sabe muy bien, y mejor que nosotros, lo que le hace falta.»

Compárese este texto con el de los estatutos secretos,* los cuales atribuyen a las masas los «instintos del pueblo», y a los iniciados la «idea revolucionaria».

«Nuestra misión no consiste en instruir al pueblo, sino en rebelarlo.» Hasta hoy «siempre se ha rebelado inútilmente, porque sólo se rebelaba parcialmente. [...] Podemos aportarle una ayuda extraordinariamente importante, podemos conferirle aquello que hasta ahora siempre le ha faltado, lo que ha sido la causa principal de todas sus derrotas: la unidad del movimiento omnipresente por medio de la conjunción de todas sus fuerzas».

Como puede verse, la doctrina de la Alianza —anarquía desde abajo y disciplina desde arriba— aparece aquí en su máxima pureza. En primer lugar encontramos aquí «el desencadenamiento de aquello que hoy denominamos las malas pasiones», pero luego «es preciso que en medio de la anarquía popular —que constituirá precisamente la vida y toda la fuerza de la revolución— la unidad entre la idea y la acción revolucionaria encuentre un órgano». Y dicho órgano habrá de ser la Sección rusa de la Alianza General, la sociedad del Tribunal Popular.

Pero a Bakunin no le basta la juventud. Convoca bajo la bandera de la Alianza —sección rusa— a todos los bandidos.

«El bandidismo es una de las formas más honorables de la vida popular rusa. El bandido es el héroe, el protector y vengador del pueblo, el implacable enemigo del Estado y de todo orden social y burgués instaurado por el Estado, el combatiente a vida o muerte contra toda esta civilización de funcionarios, nobles, sacerdotes y cortesanos. [...] Quien no comprende el bandidismo, jamás comprenderá lo más mínimo la historia del pueblo ruso. A quien no le resulte simpático el bandidismo, tampoco podrá simpatizar con la vida popular ni tendrá corazón para los seculares e inmensurables padecimientos del pueblo. Habrá que incluirle en el bando de los enemigos, de los partidarios del Estado. [...] Sólo en el bandidaje se exterioriza la capacidad vital, la pasión y la fuerza del pueblo. [...] El bandido ruso es el verdadero, el

* De la Alianza bakuninista. (N. del E.).

único revolucionario: revolucionario sin palabrería, sin retórica cosechada de los libros; un revolucionario incansable, implacable, e irresistible en sus acciones; un revolucionario social y popular —no un revolucionario político y de clase. [...] Los bandidos diseminados por los bosques, las ciudades y las aldeas de toda Rusia o encerrados en los incontables calabozos del imperio constituyen un mundo unido e indivisible, firmemente imbricado: el mundo de la revolución rusa. En ella, sólo en ella, existe ya desde hace tiempo la verdadera conspiración revolucionaria. Todo aquel que en Rusia desee una conspiración seria, el que desee la revolución popular, deberá integrarse en este mundo. [...] Tomemos el camino que el gobierno nos ha señalado al expulsarnos de las academias, de las universidades y de las escuelas. ¡Hermanos, integrémonos todos juntos en el pueblo, en el movimiento popular, en la revuelta de los bandidos y de los campesinos! Y conservando una fiel y firme amistad entre todos, coordinemos estas dispersas revueltas de los mujiks en una sola masa. Convirtámosla en una reflexionada, pero implacable revolución popular.» *

En el segundo opúsculo, *Los principios de la revolución,* está desarrollada la norma dada en los estatutos secretos, de actuar de formal tal «que no quede ninguna piedra sobre otra». Es preciso destruirlo todo para crear «el amorfismo total», pues si quedara conservada «una sola forma antigua», se convertiría [illegible] «embrión» del cual renacerían todas las demás antiguas formas sociales. A los revolucionarios políticos que no toman en serio este amorfismo, este opúsculo los tacha de embaucadores del pueblo. Les lanza la acusación de haber «levantado nuevas horcas y patí-

* Con el fin de confundir a sus lectores, Bakunin entremezcla a los cabecillas de los levantamientos populares de los siglos XVII y XVIII con los actuales ladrones y bandidos rusos. En lo referente a estos últimos, el libro de Flerovski *La situación de la clase obrera en Rusia* desencantaría a las almas más románticas sobre estos pobres diablos, con ayuda de las cuales Bakunin pretendía formar la sagrada cohorte de la revolución rusa. El único bandidaje —entendámonos, fuera de la esfera del gobierno— que hoy en día sigue practicándose en grande en Rusia, es el de los cuatreros, que ha logrado convertirse en una empresa comercial manejada por capitalistas que utilizan a los «revolucionarios sin fraseología» como simples herramientas y víctimas.

bulos en los cuales han ejecutado a los hermanos revolucionarios escapados de la matanza del combate. [...] Hasta ahora los pueblos todavía no han visto ninguna auténtica revolución. [...] La verdadera revolución no tiene necesidad de individuos que se coloquen a la cabeza de la masa para darle órdenes, sino hombres que —establecidos invisiblemente en su seno— garanticen la conexión invisible entre una masa y otra, confiriendo de esta forma al movimiento, de forma invisible, una dirección única e igual, un espíritu y carácter único e igual. La organización secreta preparatoria sólo tiene este sentido, y única y exclusivamente a este fin es necesaria».

Aquí, por lo tanto, queda revelado al público ruso y a la policía rusa la existencia de la «hermandad internacional», que tan cuidadosamente se procuraba ocultar en Occidente.

A continuación el opúsculo predica el asesinato sistemático y proclama que, para los hombres de la obra revolucionaria política, todos los razonamientos sobre el futuro «representan un delito, puesto que impiden: *la destrucción pura* y frenan el avance de la revolución. Sólo tenemos confianza en aquellos que manifiestan su entrega a la revolución mediante sus actos, sin temor a las torturas ni a la prisión, y rechazamos toda palabra a la que no siga de inmediato la [illegible]. No tenemos necesidad de propaganda sin [illegible]tivo, no necesitamos propaganda que no establezca con certeza la hora y el lugar en que lleve a la práctica el objetivo de la revolución. Por el contrario: nos obstaculiza, por lo que emplearemos todas nuestras fuerzas para obligarla a detenerse. [...] Todos los charlatanes que no quieran comprenderlo así, los acallaremos por la fuerza».

Tales amenazas estaban dirigidas contra los exiliados rusos que no se habían doblegado ante el papado de Bakunin, y a los que él calificaba de doctrinarios.

«Rompemos todas las relaciones con los emigrantes políticos que no quieran regresar a su país para unirse a nuestras filas. Y, mientras nuestras filas todavía sean secretas, rompemos con todos aquellos que no quieran contribuir a que se haga posible su pública aparición en el escenario de la vida rusa. *Sólo hacemos*

una excepción con aquellos exiliados que se hayan acreditado como trabajadores de la revolución rusa. No habrá segunda advertencia. [...] Quien tenga ojos y oídos, verá y oirá a los hombres que actúan; y si no se une a ellos, nosotros no seremos culpables de su hundimiento, ni será culpa nuestra que todo cuanto se oculte tras el escenario sea fría e inexorablemente machacado junto con este escenario.»

Bakunin se muestra aquí muy explícito. Al tiempo que ordena a los exiliados —bajo pena de muerte— que regresen a Rusia en calidad de agentes al servicio de la sociedad secreta a imagen y semejanza de los soplones de la policía rusa, que les habían ofrecido pasaportes y dinero, para ir a conspirar allí, se concede a sí mismo una dispensa papal para poder seguir viviendo en Suiza en calidad de «trabajador de la revolución europea» y poder trabajar allí en la redacción de los manifiestos que comprometan a los pobres estudiantes presos.

«Al no admitir ninguna otra actividad que la de la destrucción, admitimos que la forma en la que dicha actividad ha de manifestarse puede ser de muy diverso tipo: veneno, puñal, cuerda, etc. La revolución lo santifica todo sin distinción alguna. Así pues, ¡el campo es amplio! [...] Que todas las mentes jóvenes y sanas emprendan sin dilación la sagrada tarea de la destrucción del mal, de la purificación y el saneamiento de la tierra rusa por medio del fuego y de la espada, uniéndose fraternalmente con aquellos que harán esto mismo en Europa entera.»

Añadamos, todavía, que en esta excelsa proclama el inevitable bandolero figura en la melodramática persona de Karl Moor, y que cuando en el número 2 del *Tribunal Popular* se cita un fragmento del citado opúsculo, lo hace calificándolo expresamente como «*una proclama de Bakunin*».

El número 1 de las *Publicaciones de la Sociedad «El Tribunal Popular»* comienza señalando la inminencia del levantamiento general del pueblo ruso.

«Nosotros —es decir: esta porción de la juventud del pueblo que ha llegado a determinado nivel de desarrollo— debemos marcarle el camino, eliminar todos los obstáculos que puedan frenar

su avance, y crearle unas condiciones favorables. Con vistas al inminente levantamiento consideramos necesarios conjuntar en una sola ligazón indisoluble todos los esfuerzos revolucionarios diseminados por Rusia entera. En consecuencia, hemos decidido *por parte del Centro revolucionario* editar unas hojas por medio de las cuales cada uno de nuestros correligionarios repartidos por todos los rincones de Rusia, cada uno de los trabajadores de la causa sagrada de la revolución —por desconocido que sea de nosotros— pueda saber siempre lo que nosotros queremos y hacia dónde vamos.»

Y luego sigue diciendo:

«Para nosotros, la idea sólo tiene un valor en tanto esté al servicio de la gran tarea de la *destrucción total generalizada.* Un revolucionario que estudie la revolución en los libros, jamás servirá para algo. [...] Ya no creemos en las palabras. La palabra sólo tiene para nosotros algún valor si va inmediatamente seguida por la acción. Pero no todo lo que lleva el nombre de acción lo es realmente. Así, por ejemplo, a nuestros ojos la organización moderada y demasiado precavida de sociedades secretas sin acompañamiento de manifestaciones externas no es más que un ridículo e insoportable juego de niños. Nosotros sólo llamamos manifestaciones externas a una serie de acciones que destruyan positivamente [illegible] —una persona, una cosa, una situación— que dificulte la emancipación del pueblo. [...] Sin economizar nuestra vida, sin asustarnos ante ninguna amenaza, obstáculo, peligro, etc., debemos irrumpir en la vida del pueblo con una serie de acciones atrevidas e incluso arriesgadas, con el fin de conferirle la fe en su propia fuerza, de despertarlo, unirlo y conducirlo hacia el triunfo de su propia causa.»

De pronto, las frases revolucionarias del «Tribunal Popular» se convierten en ataques contra *La Causa del Pueblo,* periódico ruso editado en Ginebra y que defendía el programa y la organización de la Internacional. Como es comprensible, para la propaganda aliancista de Bakunin en Rusia —realizada en nombre de la Internacional— era de la máxima importancia hacer callar un periódico que ponía al descubierto este engaño.

«Si este periódico continúa en la misma forma, no dudaremos en expresarle y manifestarle cómo deben ser nuestras relaciones con él. [...] Estamos convencidos que todos los hombres conscientes dejarán ahora de lado cualquier teoría y, con mayor razón todavía, todo doctrinarismo. *Nosotros podemos impedir* la publicación de periódicos que, aunque honrados, resulten hostiles a nuestra bandera, *por medio de diversos medios prácticos que están en nuestra mano.*»

Tras estas amenazas contra su peligroso rival, el *Tribunal Popular* prosigue:

«Entre los escritos publicados últimamente en el exterior, recomendamos casi sin limitación el llamamiento de Bakunin a la juventud desclasada de las escuelas.»

Como puede verse, Bakunin no pierde nunca la ocasión de procurarse un poco de incienso.

El segundo artículo lleva por título: «Una exposición del concepto de *tarea* en el pasado y en el presente.» En el primer artículo, Bakunin y Netchaiev amenazaban el órgano ruso internacional en el extranjero; en éste lanzan sus andanadas contra Chernishevski, el hombre que más había contribuido a lanzar a esa juventud escolar —supuestamente representada por él— al movimiento socialista.

«Pues bien, el campesino nunca se ha dedicado a crear en su fantasía las formas del futuro orden social. No obstante, después de la eliminación de todos los obstáculos (es decir, después de la revolución que todo lo destruirá, aquella cuya realización será prioritaria y que, por lo tanto, es para nosotros lo principal), sabrá organizar su vida con mayor entendimiento que el contenido en las teorías y los proyectos de los socialistas doctrinarios que intentan imponerse al pueblo como maestros y —lo que todavía es peor— como dirigentes. A través de los ojos del pueblo no deformado todavía por las lentes de la civilización, las intenciones de estos profesores a destiempo aparecen demasiado patentes. Bajo pretexto de la ciencia, el arte, etc., buscan asegurarse unos *buenos puestos* para ellos y sus semejantes. Pero aunque estas aspiraciones fueran altruistas e inconscientes, aunque fueran sólo el fruto

inevitable de todo orden social de la civilización moderna, el pueblo no saldría ganando. En la sociedad cosaca organizada por Vassili Us tras la partida de Stenka Rasin, el objetivo ideal de la igualdad social había quedado realizado incomparablemente mejor que en los falansterios de Fourier, en las instituciones de Cabet, de Louis Blanc y de otros sabios socialistas (!), mejor que en las sociedades de Chernishevski.»

Aquí sigue una página entera de despotriqueos contra éste y sus seguidores.

El *buen gusto* de Chernishevski se había ido preparando, se lo ha concedido el gobierno ruso en una mazmorra siberiana, mientras Bakunin —dispensado de esta amenaza en su calidad de trabajador de la revolución europea— se limitaba a sus manifestaciones *en el exterior*. Y fue precisamente en el instante en que el gobierno prohibió severamente nombrar ni siquiera a Chernishevski en la prensa, cuando los señores Bakunin y Netchaiev lo atacaron.

Nuestros revolucionarios «amorfos» prosiguen así:

«Nos entregamos a la empresa de destruir este podrido edificio social. [...] Nosotros procedemos del pueblo, la piel desgarrada por los dientes del orden imperante, guiados por el odio contra todo lo que no es pueblo, no poseemos ningún concepto de las obligaciones morales ni consideración alguna hacia la sociedad, a la que quebrantamos y de la que sólo esperamos maldad. Sólo poseemos un único e inalterable plan negativo: el de la destrucción despiadada. Renunciamos categóricamente a la elaboración de las futuras condiciones de vida: un tal intento sería inconciliable con nuestra actividad, y por ello consideramos inservible toda labor mental puramente teórica. [...] Tan sólo nos hacemos cargo de la destrucción del orden social imperante.»

Los dos «proclamadores desde el exterior» dan a entender que el fallido atentado contra el zar en el año 1866 formaba parte de la «serie» de actos de destrucción total programados por su sociedad secreta:

«Fue Karakosov quien, el 4 de abril de 1866, inició nuestra obra santa. Desde ese momento despierta en la juventud la consciencia de su poder revolucionario. ¡Ese era un ejemplo, una ac-

ción! Ninguna propaganda alcanzará jamás una importancia tan grande.»

Luego confeccionan una larga lista de «criaturas» condenadas por el Comité a una muerte inmediata. A varios de ellos les deberá ser «arrancada la lengua...», pero *«no tocaremos al zar...* a él lo reservaremos para el tribunal del pueblo, de los campesinos; este derecho pertenece al pueblo entero... que nuestro verdugo siga viviendo hasta el momento del asalto del pueblo...»

Nadie se atreverá a poner en duda que estos panfletos rusos, los estatutos secretos y los escritos publicados por Bakunin en lengua francesa en 1869 proceden todos de la misma fuente. Al contrario: estas tres clases de escritos se complementan mutuamente; corresponden, hasta cierto punto, a los tres grados de iniciación de la famosa sociedad secreta omnidestructora.

Los folletos franceses están escritos para los aliancistas comunes, cuyos prejuicios son respetados. A ellos se les habla de la anarquía pura, del antiautoritarismo, de la libre federación de grupos autónomos, y de otras cosas igualmente manidas...

Los estatutos secretos están destinados a los hermanos internacionalistas de Occidente. En ellos, la anarquía se convierte en «el desencadenamiento total de la vida del pueblo, de las pasiones malas»; pero en el seno de dicha anarquía existe el elemento rector secreto: precisamente los citados hermanos. A ellos sólo se les dan algunas insinuaciones indeterminadas acerca de la moral aliancista, tomada de la de san Ignacio de Loyola. Sólo se menciona la necesidad de no dejar piedra sobre piedra, porque en Occidente todavía tienen prejuicios burgueses y hay que tratarlos con cierta delicadeza. Se les dice que la verdad —demasiado deslumbrante para sus ojos, todavía desacostumbrados del verdadero anarquismo— sólo queda plenamente desvelada en el programa de la Sección rusa.

Unicamente a los anarquistas natos, al pueblo escogido, a la juventud de su sagrada Rusia, el profeta se atreve a hablar abiertamente. Aquí la revolución se convierte en una serie de asesinatos primero aislados, individuales, y luego masivos. La única regla de comportamiento es la moral jesuita incrementada. El prototipo

del revolucionario es el bandido. Aquí se prohíbe a la juventud el pensar por su cuenta y el dedicarse a la ciencia, tachando tales actividades de actividades occidentales que podrían conducirles a dudar de la ortodoxia omnidestructora. Así, aquel que se atreviera a seguir obstinadamente sus herejías teóricas o a utilizar las normas de la crítica usual frente al amorfismo común, es amenazado con la santa inquisición. Ante la juventud rusa, el papa ya no tiene necesidad de dominarse en cuanto al contenido ni en cuanto a la forma. Da rienda suelta a su lenguaje. La ausencia absoluta de ideas se manifiesta en un galimatías tan ampuloso, que resulta imposible reproducirlo en ninguna lengua occidental sin debilitar el aspecto grotesco. Pero es que este lenguaje ni siquiera es ruso, sino tártaro, como la ha calificado un ruso. Esos fantoches de cerebros atrofiados se hinchan con fraseologías que ponen el pelo de punta, para poder aparecer a sus propios ojos como gigantes revolucionarios. Es la vieja historia de la rana y el buey.

¡Qué terribles revolucionarios! Quieren destruirlo todo, «absolutamente todo»; establecen listas de proscripción, las víctimas de las cuales están condenadas a sus puñales, su veneno, su cuerda, a las balas de sus revólveres. A varios de ellos incluso les «arrancarán la lengua», pero sin embargo, se inclinan ante la majestad del zar. El zar, los funcionarios, la nobleza, la burguesía pueden dormir tranquilos. La Alianza no combate a los Estados constituidos, sino a los revolucionarios que no quieren rebajarse al papel de comparsas de esta tragicomedia. ¡Paz a los palacios, guerra a las barracas! Chernishevski es calumniado; los redactores de *La Causa del Pueblo* son informados que se les hará callar por «diversos medios prácticos que están en nuestra mano»; la Alianza amenaza con asesinar alevosamente a todos los revolucionarios que no vayan al paso que ella marca. Esta es la única parte de su programa omnidestructor cuya puesta en práctica ya han iniciado.

FRIEDRICH ENGELS

DE LA AUTORIDAD

Algunos socialistas han emprendido últimamente una verdadera cruzada contra lo que llaman *principio de autoridad*. Basta con que se les diga que este o el otro acto es *autoritario* para que lo condenen. Hasta tal punto se abusa de este método sumario de proceder, que no hay más remedio que examinar la cosa un poco más de cerca. Autoridad, en el sentido de que se trata, quiere decir: imposición de la voluntad de otro a la nuestra; autoridad supone, por otra parte, subordinación. Ahora bien; por muy mal que suenen estas dos palabras y por muy desagradable que sea para la parte subordinada la relación que representan, la cuestión está en saber si hay medio de prescindir de ella, si —dadas las condiciones actuales de la sociedad— podemos crear otro régimen social en el que esta autoridad no tenga ya objeto y en el que, por consiguiente, deba desaparecer. Examinando las condiciones económicas, industriales y agrícolas, que constituyen la base de la actual sociedad burguesa, nos encontramos con que tienden a reemplazar cada vez más la acción aislada por la acción combinada de los individuos. La industria moderna, con grandes fábricas y talleres, en los que centenares de obreros vigilan la marcha de máquinas complicadas movidas a vapor, ha venido a ocupar el puesto

del pequeño taller del productor aislado; los coches y los carros para grandes distancias han sido sustituidos por el ferrocarril, como las pequeñas goletas y falúas lo han sido por los barcos a vapor. La misma agricultura va cayendo poco a poco bajo el dominio de la máquina y del vapor, los cuales reemplazan, lenta pero inexorablemente, a los pequeños propietarios por grandes capitalistas, que cultivan, con ayuda de obreros asalariados, grandes extensione de tierra. La acción coordinada, la complicación de los procedimientos, supeditados los unos a los otros, desplaza en todas partes a la acción independiente de los individuos. Y quien dice acción coordinada dice organización. Ahora bien, ¿cabe organización sin autoridad?

Supongamos que una revolución social hubiera derrocado a los capitalistas, cuya autoridad dirige hoy la producción y la circulación de la riqueza. Supongamos, para colocarnos por entero en el punto de vista de los antiautoritarios, que la tierra y los instrumentos de trabajo se hubieran convertido en propiedad colectiva de los obreros que los emplean. ¿Habría desaparecido la autoridad, o no habría hecho más que cambiar de forma? Veamos.

Tomemos, a modo de ejemplo, una fábrica de hilados de algodón. El algodón, antes de convertirse en hilo, tiene que pasar, por lo menos, por seis operaciones sucesivas, operaciones que se ejecutan; en su mayor parte, en diferentes naves. Además, para mantener las máquinas en movimiento, se necesita un ingeniero que vigile la máquina de vapor, mecánicos para las reparaciones diarias y, además, muchos peones destinados a transportar los productos de un lugar a otro, etc. Todos estos obreros, hombres, mujeres y niños, están obligados a empezar y terminar su trabajo a la hora señalada por la autoridad del vapor, que se burla de la autonomía individual. Lo primero que hace falta es, pues, que los obreros se pongan de acuerdo sobre las horas de trabajo; a estas horas, una vez fijadas, quedan sometidos todos sin ninguna excepción. Después, en cada lugar y a cada instante surgen cuestiones de detalle sobre el modo de producción, sobre la distribución de los materiales, etc., cuestiones que tienen que ser resueltas al instante, so pena de que se detenga inmediatamente toda la producción. Bien se resuelvan por la decisión de un delegado puesto al frente de cada rama de producción o bien por el voto de la mayoría, si ello fuese posible, la voluntad de alguien tendrá siempre que subordinarse; es decir, que las cuestiones serán resueltas autoritariamente. El mecanismo automático de una gran fábrica es mucho más tiránico que lo han sido nunca los pequeños capitalistas que emplean obreros. En la puerta de estas fábricas, podría escribirse, al menos en cuanto a las horas de trabajo se refiere: *Lasciate ogni autonomia, voi che entrate!* * Si el hombre, con la ciencia y el genio inventivo, somete a las fuerzas de la naturaleza, éstas se vengan de él sometiéndolo, mientras las emplea, a un verdadero despotismo, independientemente de toda organización social. Querer abolir la autoridad en la gran industria, es querer abolir la industria misma, es querer destruir las fábricas de hilados a vapor para volver a la rueca.

Tomemos, para poner otro ejemplo, un ferrocarril. También aquí es absolutamente necesaria la cooperación de una infinidad de individuos, cooperación que debe tener lugar a horas muy precisas, para que no se produzcan desastres. También aquí, la primera condición para que la empresa marche es una voluntad dominante que zanje todas las cuestiones secundarias. Esta voluntad puede estar representada por un solo delegado o por un comité encargado de ejecutar los acuerdos de una mayoría de interesados. Tanto en uno como en otro caso existe autoridad bien pronunciada. Más aún: ¿qué pasaría con el primer tren que arrancara, si se aboliese la autoridad de los empleados del ferrocarril sobre los señores viajeros?

Pero, donde más salta a la vista la necesidad de la autoridad, y de una autoridad imperiosa, es en un barco en alta mar. Allí, en el momento de peligro, la vida de cada uno depende de la obediencia instantánea y absoluta de todos a la voluntad de uno solo.

Cuando he puesto parecidos argumentos a los más furiosos antiautoritarios, no han sabido responderme más que esto: «¡Ah! eso es verdad, pero aquí no se trata de que nosotros demos al

* «¡Quien entre aquí, renuncie a toda autonomía!» (N. de la Red.)

delegado una autoridad, sino ¡de un encargo!» Estos señores creen cambiar la cosa con cambiarle el nombre. He aquí cómo se burlan del mundo estos profundos pensadores.

Hemos visto, pues, que, de una parte, cierta autoridad, delegada, como sea, y de otra, cierta subordinación, son cosas que, independientemente de toda organización social, se nos imponen con las condiciones materiales en las que producimos y hacemos circular los productos.

Y hemos visto, además, que las condiciones materiales de producción y de circulación se extienden inevitablemente con la gran industria y con la gran agricultura, y tienden cada vez más a ensanchar el campo de esta autoridad. Es, pues, absurdo hablar del principio de autoridad como de un principio absolutamente malo y del principio de autonomía como de un principio absolutamente bueno. La autoridad y la autonomía son cosas relativas, cuyas esferas varían en las diferentes fases del desarrollo social. Si los autonomistas se limitasen a decir que la organización social del porvenir restringirá la autoridad hasta el límite estricto en que la hagan inevitable las condiciones de la producción, podríamos entendernos; pero, lejos de esto, permanecen ciegos para todos los hechos que hacen necesaria la cosa y arremeten con furor contra la palabra.

¿Por qué los antiautoritarios no se limitan a clamar contra la autoridad política, contra el Estado? Todos los socialistas están de acuerdo en que el Estado político, y con él la autoridad política, desaparecerán como consecuencia de la próxima revolución social, es decir, que las funciones públicas perderán su carácter político, trocándose en simples funciones administrativas, llamadas a velar por los verdaderos intereses sociales. Pero los antiautoritarios exigen que el Estado político autoritario sea abolido de un plumazo, aun antes de haber sido destruidas las condiciones sociales que lo hicieron nacer. Exigen que el primer acto de la revolución social sea la abolición de la autoridad. ¿No han visto nunca una revolución estos señores? Una revolución es, indudablemente, la cosa más autoritaria que existe; es el acto por medio del cual una parte de la población impone su voluntad a la otra parte por medio de

fusiles, bayonetas y cañones, medios autoritarios si los hay; y el partido victorioso, si no quiere haber luchado en vano, tiene que mantener este dominio por el terror que sus armas inspiran a los reaccionarios. ¿La Comuna de París habría durado acaso un solo día, de no haber empleado esta autoridad de pueblo armado frente a los burgueses? ¿No podemos, por el contrario, reprocharle el no haberse servido lo bastante de ella?

Así, pues, una de dos: o los antiautoritarios no saben lo que dicen, y en este caso no hacen más que sembrar la confusión; o lo saben, y en este caso traicionan el movimiento del proletariado. En uno y otro caso, sirven a la reacción.

LENIN

EL ESTADO Y LA REVOLUCION

«El Estado —dice Engels, resumiendo su análisis histórico— no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es «la realidad de la idea moral», ni «la imagen y la realidad de la razón», como afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurarlos. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del «orden». Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado.»

Aquí aparece expresada con plena claridad la idea fundamental del marxismo en cuanto al papel histórico y a la significación del Estado. El Estado es producto y manifestación del *carácter irreconciliable* de las contradicciones de clase. El Estado surge en el

sitio, en el momento y en el grado en que las contradicciones de clase *no pueden,* objetivamente, conciliarse. Y viceversa: la existencia del Estado demuestra que las contradicciones de clase son irreconciliables. [...]

Si el Estado es un producto del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase, si es una fuerza que está *por encima* de la sociedad y que «*se divorcia más y más* de la sociedad», resulta claro que la liberación de la clase oprimida es imposible, no sólo sin una revolución violenta, *sino también sin la destrucción* del aparato del Poder estatal que ha sido creado por la clase dominante y en el que toma cuerpo aquel «divorcio». [...]

> «...Frente a la antigua organización gentilicia (de tribu o de clan) —prosigue Engels—, el Estado se caracteriza, en primer lugar, por la agrupación de sus súbditos según divisiones territoriales...»

A nosotros, esta agrupación nos parece «natural», pero ella exigió una larga lucha contra la antigua organización en gens o en tribus.

> «...El segundo rasgo característico es la institución de una fuerza pública que ya no es el pueblo armado. Esta fuerza pública especial hácese necesaria porque desde la división de la sociedad en clases es ya imposible una organización armada espontánea de la población... Esta fuerza pública existe en todo Estado; y no está formada sólo por hombres armados, sino también por aditamentos materiales, las cárceles y las instituciones coercitivas de todo género, que la sociedad gentilicia (de clan) no conocía...»

[...] Como todos los grandes pensadores revolucionarios, Engels se esfuerza por dirigir la atención de los obreros conscientes precisamente hacia aquello que el filisteísmo dominante considera como lo menos digno de atención, como lo más habitual, santificado por prejuicios no ya sólidos, sino podríamos decir que

petrificados. El ejército permanente y la policía son los instrumentos fundamentales de la fuerza del Poder estatal. Pero ¿puede acaso ser de otro modo?

Desde el punto de vista de la inmensa mayoría de los europeos de fines del siglo XIX, a quienes se dirigía Engels y que no había vivido ni visto de cerca ninguna gran revolución, esto no podía ser de otro modo. Para ellos era completamente incomprensible eso de la «organización armada espontánea de la población». A la pregunta de por qué ha surgido la necesidad de destacamentos especiales de hombres armados (policía y ejército permanente), situados por encima de la sociedad y divorciados de ella, el filisteo de Europa Occidental y el filisteo ruso se inclinaban a contestar con un par de frases tomadas de prestado a Spencer o a Mijailovski, remitiéndose a la acrecida complejidad de la vida social, a la diferenciación de funciones, etc.

Estas referencias parecen «científicas» y adormecen magníficamente al filisteo, velando lo principal y fundamental: la división de la sociedad en clases enemigas irreconciliables.

Si no existiese esa división, la «organización armada espontánea de la población» se diferenciaría por su complejidad, por su elevada técnica, etc., de la organización primitiva de la manada de monos que manejan el palo, o de la del hombre primitivo, o de los hombres agrupados en clans; pero semejante organización sería posible.

Y no lo es porque la sociedad civilizada se halla dividida en clases enemigas y, además, irreconciliablemente enemigas, cuyo armamento «espontáneo» conduciría a la lucha armada entre ellas. Se forma el Estado, se crea una fuerza especial, destacamentos especiales de hombres armados, y cada revolución, al destruir el aparato estatal, nos muestra la descubierta lucha de clases, nos muestra muy a las claras cómo la clase dominante se esfuerza por restaurar los destacamentos especiales de hombres armados a *su* servicio, cómo la clase oprimida se esfuerza por crear una nueva organización de este tipo que sea capaz de servir no a los explotadores, sino a los explotados. [...]

> «...La fuerza pública se fortalece a medida que los antagonismos de clase se exacerban dentro del Estado y a medida que se hacen más grandes y más poblados los Estados colindantes. Y si no, examínese nuestra Europa actual, donde la lucha de clases y la rivalidad en las conquistas han hecho crecer tanto la fuerza pública, que ésta amenaza con devorar a la sociedad entera y aun al Estado mismo...»

Esto fue escrito no más tarde que a comienzos de la década del 90 del siglo pasado. [...] Por aquel entonces, comenzaba apenas en Francia, y más tenuemente todavía en Norteamérica y en Alemania, el viraje hacia el imperialismo, tanto en el sentido de la dominación completa de los trusts, como en el sentido de al omnipotencia de los grandes bancos, en el sentido de una grandiosa política colonial, etc. Desde entonces, la «rivalidad en las conquistas» ha dado un gigantesco paso adelante, tanto más cuanto que a comienzos de la segunda década del siglo xx el planeta quedó definitivamente repartido entre estos «conquistadores rivales», es decir, entre las grandes potencias rapaces. Desde entonces, los armamentos terrestres y marítimos han crecido en proporciones increíbles, y la guerra de rapiña de 1914-1917 por la dominación de Inglaterra o Alemania sobre el mundo, por el reparto del botín, ha llevado la «absorción» de todas las fuerzas de la sociedad por un Poder estatal rapaz hasta el borde de una catástrofe completa. [...]

Para mantener un Poder público especial, situado por encima de la sociedad, son necesarios los impuestos y la deuda pública.

> «...Dueños de la fuerza pública y del derecho a recaudar los impuestos —dice Engels—, los funcionarios, como órganos de la sociedad, aparecen ahora situados *por encima* de ésta. El respeto que se tributaba libre y voluntariamente a los órganos de la constitución gentilicia (de clan) ya no les basta, incluso si pudieran ganarlo...» Se dictan leyes especiales sobre la santidad y la inmunidad de los funcionarios. «El más despreciable polizonte» tiene más «autoridad» que los

> representantes del clan: pero incluso el jefe del Poder militar de un Estado civilizado podría envidiar a un jefe de clan por «el respeto espontáneo» que le profesaba la sociedad.

Aquí se plantea la cuestión de la situación privilegiada de los funcionarios como órganos del Poder del Estado. Lo fundamental es saber: ¿qué los coloca *por encima* de la sociedad? Ya veremos cómo esta cuestión teórica fue resuelta prácticamente por la Comuna de París en 1871. [...]

> «...Como el Estado nació de la necesidad de refrenar los antagonismos de clase, y como, al mismo tiempo, nació en medio del conflicto de esas clases, es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante, que, con ayuda de él, se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo con ello nuevos medios para la represión y la explotación de la clase oprimida...» No sólo el Estado antiguo y el Estado feudal fueron órganos de explotación de los esclavos y de los siervos, también «el moderno Estado representativo es el instrumento de que se sirve el capital para explotar el trabajo asalariado. Sin embargo, por excepción, hay períodos en que las clases en lucha están tan equilibradas, que el Poder del Estado, como mediador aparente, adquiere cierta independencia momentánea respecto a una y otra...» Tal aconteció con la monarquía absoluta de los siglos XVII y XVIII, con el bonapartismo del primero y del segundo Imperio en Francia y con Bismarck en Alemania.

Y tal ha acontecido también —agregamos nosotros— con el gobierno de Kerenski en la Rusia republicana, después del paso a las persecuciones del proletariado revolucionario, en un momento en que los Soviets, como consecuencia de hallarse dirigidos por demócratas pequeñoburgueses, son *ya* impotentes, y la burguesía no es *todavía* bastante fuerte para disolverlos pura y simplemente.

En la república democrática —prosigue Engels— «la riqueza ejerce su Poder indirectamente, pero de un modo tanto más seguro», y lo ejerce, en primer lugar, mediante «la corrupción directa de los funcionarios» (Norteamérica) y, en segundo lugar, mediante la «alianza entre el gobierno y la bolsa» (Francia y Norteamérica).

En la actualidad, el imperialismo y la dominación de los bancos han «desarrollado», hasta convertirlos en un arte extraordinario, estos dos métodos de defender y llevar a la práctica la omnipotencia de la riqueza en las repúblicas democráticas, sean cuales fueren. [...]

La omnipotencia de la «riqueza» también *es más segura* en las repúblicas democráticas porque no depende de unos u otros defectos del mecanismo político ni de la mala envoltura política del capitalismo. La república democrática es la mejor envoltura política de que puede revestirse el capitalismo; y, por lo tanto, el capital, al dominar (a través de los Palchinski, los Chernov, los Tsereteli y Cía.) esta envoltura, que es la mejor de todas, cimenta su Poder de un modo tan seguro, tan firme, que no lo conmueve *ningún* cambio de personas, ni de instituciones, ni de partidos dentro de la república democrática burguesa.

Hay que advertir, además, que Engels, con la mayor precisión, llama también al sufragio universal instrumento de dominación de la burguesía. El sufragio universal, dice Engels, basándose, evidentemente, en la larga experiencia de la socialdemocracia alemana es

> «el índice de la madurez de la clase obrera. No puede llegar ni llegará nunca a más en el Estado actual».

Los demócratas pequeñoburgueses, por el estilo de nuestros eseristas y mencheviques, y sus hermanos carnales, todos los socialchovinistas y oportunistas de Europa Occidental, esperan, en efecto, «más» del sufragio universal. Comparten ellos mismos e inculcan al pueblo la falsa idea de que el sufragio universal es, «en el Estado *actual*», un medio capaz de revelar realmente la voluntad de la mayoría de los trabajadores y de garantizar su puesta en práctica.

[...] Engels hace un resumen general de sus puntos de vista en los siguientes términos:

> «Por tanto, el Estado no ha existido eternamente. Ha habido sociedades que se las arreglaron sin él, que no tuvieron la menor noción del Estado ni de su Poder. Al llegar a cierta fase del desarrollo económico, que estaba ligada necesariamente a la división de la sociedad en clases, esta división hizo del Estado una necesidad. Ahora nos aproximamos con rapidez a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no sólo deja de ser una necesidad, sino que se convierte en un obstáculo directo para la producción. Las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como surgieron en su tiempo. Con la desaparición de las clases, desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre de productores iguales, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueca y al hacha de bronce.»

No se encuentra con frecuencia esta cita en las publicaciones de propaganda y agitación de la socialdemocracia contemporánea. Pero incluso cuando nos encontramos con ella es, casi siempre, como si se hicieran reverencias ante un icono, o sea, para rendir un homenaje oficial a Engels, sin el menor intento de analizar la amplitud y profundidad de la revolución que supone este «enviar toda la máquina del Estado al museo de antigüedades». En la mayoría de los casos, no se ve ni siquiera la comprensión de lo que Engels llama la máquina del Estado. [...]

> «El proletariado toma el Poder estatal y comienza por convertir los medios de producción en propiedad del Estado.

Pero con este acto se destruye a sí mismo como proletariado y destruye toda diferencia y todo antagonismo de clase y, con ello mismo, el Estado como tal. La sociedad, que se ha movido hasta ahora entre antagonismos de clase, ha tenido necesidad del Estado, o sea de una organización de la clase explotadora para mantener las condiciones exteriores de producción, y por tanto, particularmente, para mantener por la fuerza a la clase explotada en las condiciones de opresión (la esclavitud, la servidumbre, el trabajo asalariado), determinadas por el modo de producción existente. El Estado era el representante oficial de toda la sociedad, su síntesis en una corporación visible; pero lo era tan sólo como Estado de la clase que en su época representaba a toda la sociedad: en la antigüedad era el Estado de los ciudadanos esclavistas; en la Edad Media, el de la nobleza feudal; en nuestros tiempos es el de la burguesía. Cuando el Estado se convierta finalmente en representante efectivo de toda la sociedad, será por sí mismo superfluo. Cuando ya no exista ninguna clase social a la que haya que mantener en la opresión; cuando desaparezcan, junto con lo dominación de clase, junto con la lucha por la existencia individual, engendrada por la actual anarquía de la produción, los choques y los excesos resultantes de esta lucha, no habrá ya nada que reprimir ni hará falta, por tanto, esa fuerza especial de represión, el Estado. El primer acto en que el Estado se manifiesta efectivamente como representante de toda la sociedad —la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad —es a la par su último acto independiente como Estado. La intervención del Poder estatal en las relaciones sociales se hará superflua en un campo tras otro y se adormecerá por sí misma. El gobierno sobre las personas será sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción. El Estado no será «abolido»: *se extinguirá.* Partiendo de esto es como hay que juzgar el valor de esa frase que habla del «Estado popular libre», frase que durante cierto tiempo tuvo derecho a la existencia como con-

signa de agitación, pero que, en resumidas cuentas, carece en absoluto de fundamento científico. Partiendo de esto es también como debe ser considerada la exigencia de los llamados anarquistas de que el Estado sea abolido de la noche a la mañana.» [...]

Sin temor a equivocarnos, podemos decir que de estos pensamientos sobremanera ricos, expuestos aquí por Engels, lo único que ha pasado a ser verdadero patrimonio del pensamiento socialista, en los partidos socialistas actuales, es la tesis de que el Estado, según Marx, «se extingue», a diferencia de la doctrina anarquista de la «abolición» del Estado. Truncar así el marxismo equivale a reducirlo al oportunismo, pues con esta «interpretación» no queda en pie más que una noción confusa de un cambio lento, paulatino, gradual, sin saltos ni tormentas, sin revoluciones. Hablar de la «extinción» del Estado, en el sentido corriente, generalizado, de masas, si cabe decirlo así, equivale indudablemente a esfumar, si no a negar la revolución. [...]

En primer lugar, Engels dice en el comienzo mismo de este pasaje que, al tomar el Poder estatal, el proletariado «destruye, con ello mismo, el Estado como tal». «No es usual» pararse a pensar lo que significa esto. Lo corriente es desentenderse de ello en absoluto o considerarlo algo así como una «debilidad hegeliana» de Engels. En realidad, estas palabras encierran concisamente la experiencia de una de las más grandes revoluciones proletarias, la experiencia de la Comuna de París de 1871, de la cual hablaremos detalladamente en su lugar. En realidad, Engels habla aquí de la «destrucción» del Estado de la *burguesía* por la revolución proletaria, mientras que las palabras relativas a la extinción del Estado se refieren a los restos del Estado *proletario después* de la revolución socialista. El Estado burgués no se «extingue», según Engels, sino que «*es destruido*» por el proletariado en la revolución. El que se extingue, después de esta revolución, es el Estado o semi-Estado proletario.

En segundo lugar, el Estado es una «fuerza especial de represión». Esta magnífica y profundísima definición nos la da Engels

aquí con la más completa claridad. Y de ella se deduce que la «fuerza especial de represión» del proletariado por la burguesía, de millones de trabajadores por unos puñados de ricachos, debe sustituirse por una «fuerza especial de represión» de la burguesía por el proletariado (dictadura del proletariado). En esto consiste precisamente la «destrucción del Estado como tal». En esto consiste precisamente el «acto» de la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad. Y es de suyo evidente que *semejante* sustitución de una «fuerza especial» (la burguesa) por otra (la proletaria) ya no puede operarse, en modo alguno, bajo la forma de «extinción».

En tercer lugar, Engels, al hablar de la «extinción» y —con palabra todavía más plástica y gráfica— del «adormecimiento» del Estado, se refiere con absoluta claridad y precisión a la época *posterior* a la «toma de posesión de los medios de producción por el Estado en nombre de toda la sociedad», es decir, *posterior* a la revolución socialista. Todos sabemos que la forma política del «Estado» en esta época, es la democracia más completa. Pero a ninguno de los oportunistas que tergiversan desvergonzadamente el marxismo se le viene a las mientes la idea de que, por consiguiente, Engels hable aquí del «adormecimiento» y de la «extinción de la *democracia*. Esto parece, a primera vista, muy extraño. Pero sólo es «incomprensible» para quien no haya comprendido que la democracia es *también* un Estado y que, en consecuencia, la democracia también desaparecerá cuando desaparezca el Estado. El Estado burgués sólo puede ser «destruido» por la revolución. El Estado en general, es decir, la más completa democracia, sólo puede «extinguirse».

En cuarto lugar, al formular su notable tesis: «El Estado se extingue», Engels aclara a renglón seguido, de un modo concreto, que esta tesis se dirige tanto contra los oportunistas como contra los anarquistas. Y Engels coloca en primer plano aquella conclusión de su tesis sobre la «extinción del Estado» que va dirigida contra los oportunistas.

Podría apostarse que de diez mil hombres que hayan leído u oído hablar acerca de la «extinción» del Estado, nueve mil nove-

cientos noventa no saben u olvidan en absoluto que Engels *no dirigió solamente* contra los anarquistas sus conclusiones derivadas de esta tesis. Y de las diez personas restantes, lo más probable es que nueve no sepan lo que es el «Estado popular libre» y por qué el atacar esta consigna significa atacar a los oportunistas. ¡Así se escribe la historia! Así se adapta de un modo imperceptible la gran doctrina revolucionaria al filisteísmo reinante. La conclusión contra los anarquistas se ha repetido miles de veces, se ha vulgarizado, se ha inculcado en las cabezas del modo más simplificado, ha adquirido la solidez de un prejuicio. ¡Pero la conclusión contra los oportuinstas la han esfumado y «olvidado!» [...]

En quinto lugar, en esta misma obra de Engels, de la que todos recuerdan la idea de la extinción del Estado, se contiene un pasaje sobre la importancia de la revolución violenta. El análisis histórico de su papel lo convierte Engels en un verdadero panegírico de la revolución violenta. Esto «nadie lo recuerda». Sobre la importancia de esta idea no se suele hablar ni aun pensar en los partidos socialistas contemporáneos: estas ideas no desempeñan ningún papel en la propaganda ni en la agitación cotidianas entre las masas. Y, sin embargo, se hallan indisolublemente unidas a la «extinción» del Estado y forman con ella un todo armónico.

He aquí el pasaje de Engels:

> «...De que la violencia desempeña en la historia otro papel» (además del de agente del mal), «un papel revolucionario; de que, según la expresión de Marx, es la partera de toda vieja sociedad que lleva en sus entrañas otra nueva; de que la violencia es el instrumento con la ayuda del cual el movimiento social se abre camino y rompe las formas políticas muertas y fosilizadas, de todo eso no dice una palabra el señor Dühring. Sólo entre suspiros y gemidos admite la posibilidad de que para derrumbar el sistema de explotación sea necesaria acaso la violencia —cosa lamentable, ¡adviertan ustedes!—, pues todo empleo de la misma, según él, desmoraliza a quien hace uso de ella. ¡Y esto se dice, a pesar del gran avance moral e intelectual, resultante de toda revo-

lución victoriosa! Y esto se dice en Alemania, donde la colisión violenta que puede ser impuesta al pueblo tendría, cuando menos, la ventaja de extirpar el espíritu de servilismo que ha penetrado en la conciencia nacional como consecuencia de la humillación de la Guerra de los Treinta Años. ¿Y estos razonamientos turbios, anodinos, impotentes, propios de un cura, osan ofrecerse al partido más revolucionario de la historia?» [...]

Ya hemos dicho más arriba, y demostraremos con mayor detalle en nuestra ulterior exposición, que la doctrina de Marx y Engels sobre el carácter inevitable de la revolución violenta se refiere al Estado burgués. Este *no puede* sustituirse por el Estado proletario (por la dictadura del proletariado) mediante la «extinción», sino sólo, como regla general, mediante la revolución violenta. El panegírico que dedica Engels a ésta y que coincide plenamente con reiteradas manifestaciones de Marx (recordemos el final de *Miseria de la Filosofía y del Manifiesto Comunista* con la declaración orgullosa y franca sobre el carácter inevitable de la revolución violenta; recordemos la crítica del Programa de Gotha de 1875, cuando ya habían pasado casi treinta años, en la que Marx fustiga implacablemente el oportunismo de este Programa), dicho panegírico no tiene nada de «apasionamiento», ni de declamación, ni de salida polémica de tono. La necesidad de educar sistemáticamente a las masas en *esta,* precisamente en esta idea de la revolución violenta, constituye la base de *toda* la doctrina de Marx y Engels. La traición cometida contra su doctrina por las corrientes socialchovinista y kautskiana imperantes hoy se manifiesta con singular relieve en el olvido por unos y otros de *esta* propaganda, de esta agitación.

La sustitución del Estado burgués por el Estado proletario es imposible sin una revolución violenta. La supresión del Estado proletario, es decir, la supresión de todo Estado, sólo es posible por medio de un proceso de «extinción». [...]

«...Al esbozar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominación...

...Como ya hemos visto más arriba, el primer paso de la revolución obrera es la transformación» (literalmente: elevación) «del proletariado en clase dominante, la conquista de la democracia.

El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas.»

Aquí hallamos una de las ideas más notables e importantes del marxismo en lo concerniente al Estado: la idea de la «dictadura del proletariado» (como comenzaron a denominarla Marx y Engels después de la Comuna de París) y asimismo una definición del Estado, interesante en grado sumo, que se cuenta también entre las «palabras olvidadas» del marxismo: «*El Estado, es decir, el proletariado organizado como clase dominante*».

Esta definición del Estado no sólo no se ha explicado nunca en la literatura imperante de propaganda y agitación de los partidos socialdemócartas oficiales, sino que, además, se la ha dado expresamente al olvido, pues es de todo punto inconciliable con el reformismo y se da de bofetadas con los prejuicios oportunistas corrientes y las ilusiones filisteas respecto al «desarrollo pacífico de la democracia».

El proletariado necesita el Estado, repiten todos los oportunistas, socialchovinistas y kautskianos asegurando que ésa es la doctrina de Marx y «*olvidándose*» de añadir que, en primer lugar, según Marx, el proletariado sólo necesita un Estado que se extinga, es decir, organizado de tal modo, que comience a extinguirse inmediatamente y que no pueda por menos de extinguirse; y, en segun-

do, que los trabajadores necesitan un «Estado», «es decir, el proletariado organizado como clase dominante».

El Estado es una organización especial de la fuerza, una organización de la violencia para reprimir a una clase cualquiera. ¿Qué clase es la que el proletariado tiene que reprimir? Sólo es, naturalmente, la clase explotadora, es decir, la burguesía. Los trabajadores sólo necesitan el Estado para aplastar la resistencia de los explotadores, y este aplastamiento sólo puede dirigirlo, sólo puede llevarlo a la práctica el proletariado, como la única clase consecuentemente revolucionaria, como la única clase capaz de unir a todos los trabajadores y explotados en la lucha contra la burguesía, por la completa eliminación de ésta.

Las clases explotadoras necesitan la dominación política para mantener la explotación, es decir, en interés egoísta de una minoría insignificante contra la inmensa mayoría del pueblo. Las clases explotadas necesitan la dominación política para suprimir completamente toda explotación, es decir, en interés de la inmensa mayoría del pueblo contra una minoría insignificante compuesta por los esclavistas modernos, es decir, por los terratenientes y capitalistas.

Los demócratas pequeñoburgueses, estos seudosocialistas que han sustituido la lucha de clases por sueños sobre la conciliación de las clases, también se han imaginado la transformación socialista de un modo soñador, no como el derrocamiento de la dominación de la clase explotadora, sino como la sumisión pacífica de la minoría a la mayoría, que habrá adquirido conciencia de su misión. Esta utopía pequeñoburguesa, que va inseparablemente unida al reconocimiento de un Estado situado por encima de las clases, ha conducido en la práctica a traicionar los intereses de las clases trabajadoras, como lo ha demostrado, por ejemplo, la historia de las revoluciones francesas de 1848 y 1871 y como lo ha demostrado la experiencia de la participación «socialista» en ministerios burgueses en Inglaterra, Francia, Italia y otros países a fines del siglo XIX y comienzos del XX. [...]

El derrocamiento de la dominación de la burguesía sólo puede llevarlo a cabo el proletariado, como clase especial cuyas condicio-

nes económicas de existencia le preparan para ese derrocamiento y le dan posibilidades y fuerzas para efectuarlo. Mientras la burguesía desune y dispersa a los campesinos y a todas las capas pequeñoburguesas, cohesiona, une y organiza al proletariado. Sólo el proletariado —en virtud de su papel económico en la gran producción— es capaz de ser el jefe de *todas* las masas trabajadoras y explotadas, a quienes con frecuencia la burguesía explota, esclaviza y oprime no menos, sino más que a los proletarios, pero que no son capaces de luchar *por su cuenta* para alcanzar su propia liberación.

La teoría de la lucha de clases, aplicada por Marx a la cuestión del Estado y de la revolución socialista, conduce necesariamente al reconocimiento de la *dominación política* del proletariado, de su dictadura, es decir, de un Poder no compartido con nadie y apoyado directamente en la fuerza armada de las masas. El derrocamiento de la burguesía sólo puede realizarse mediante la transformación del proletariado en *clase dominante,* capaz de aplastar la resistencia inevitable y desesperada de la burguesía y de organizar para el nuevo régimen económico a *todas* las masas trabajadoras y explotadas.

El proletariado necesita el Poder estatal, organización centralizada de la fuerza, organización de la violencia, tanto para aplastar la resistencia de los explotadores como para *dirigir* a la enorme masa de la población, a los campesinos, a la pequeña burguesía, a los semiproletarios, en la obra de «poner en marcha» la economía socialista.

Educando al partido obrero, el marxismo educa a la vanguardia del proletariado, vanguardia capaz de tomar el Poder y de *conducir a todo el pueblo* al socialismo, de dirigir y organizar el nuevo régimen, de ser el maestro, el dirigente y el jefe de todos los trabajadores y explotados en la obra de organizar su propia vida social sin la burguesía y contra la burguesía. Por el contrario, el oportunismo imperante hoy educa en el partido obrero a los representantes de los obreros mejor pagados, que se apartan de las masas y se «arreglan» pasablemente bajo el capitalismo, vendiendo por un plato de lentejas su derecho de primogenitura, es

decir, renunciando al papel de jefes revolucionarios del pueblo contra la burguesía.

«El Estado, es decir, el proletariado organizado como clase dominante»: esta teoría de Marx se halla inseparablemente vinculada a toda su doctrina acerca de la misión revolucionaria del proletariado en la historia. El coronamiento de esa misión es la dictadura proletaria, la dominación política del proletariado.

Pero si el proletariado necesita el Estado como organización *especial* de la violencia *contra* la burguesía, de aquí se desprende por sí misma la conclusión de si es concebible que pueda crearse una organización semejante sin destruir previamente, sin aniquilar la máquina estatal creada *para sí por* la burguesía. A esta conclusión lleva directamente el *Manifiesto Comunista,* y Marx habla de ella al hacer el balance de la experiencia de la revolución de 1848 a 1851.

En el siguiente pasaje de su obra *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* Marx hace el balance de la revolución de 1848 a 1851, respecto a la cuestión del Estado, que es la que aquí nos interesa:

> «...Pero, la revolución es radical. Está pasando todavía por el purgatorio. Cumple su tarea con método. Hasta el 2 de diciembre de 1851 (día del golpe de Estado de Luis Bonaparte) «había terminado la mitad de su labor preparatoria; ahora, termina la otra mitad. Lleva primero a la perfección el Poder parlamentario, para poder derrocarlo. Ahora, conseguido ya esto, lleva a la perfección *el Poder ejecutivo,* lo reduce a su más pura expresión, lo aísla, se enfrenta con él, como único blanco contra el que debe *concentrar todas sus fuerzas de destrucción* (subrayado por nosotros). «Y cuando la revolución haya llevado a cabo esta segunda parte de su labor preliminar, Europa se levantará y gritará jubilosa: ¡bien has hozado, viejo topo!
>
> Este Poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa máquina de Estado, un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres, este espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le tapona todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal, que dicho organismo contribuyó a acelerar». La primera revolución francesa desarrolló la centralización, «pero al mismo tiempo amplió el volumen, las atribuciones y el número de servidores del Poder del gobierno. Napoleón perfeccionó esta máquina del Estado». La monarquía legítima y la monarquía de julio «no añadieron nada más que una mayor división del trabajo...
>
> ...Finalmente, la república parlamentaria, en su lucha contra la revolución, viose obligada a fortalecer, junto con las medidas represivas, los medios y la centralización del Poder del gobierno. *Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destrozarla»* (subrayado por nosotros). «Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín principal del vencedor».

En este notable pasaje, el marxismo avanza un trecho enorme en comparación con el *Manifiesto Comunista.* Allí, la cuestión del Estado planteábase todavía de un modo extremadamente abstracto, operando con las nociones y las expresiones más generales. Aquí se plantea ya de un modo concreto, y la conclusión a que se llega es extraordinariamente precisa, definida, prácticamente tangible: todas las revoluciones anteriores perfeccionaron la máquina de Estado, y lo que hace falta es romperla, destruirla. [...]

El Poder estatal centralizado, propio de la sociedad burguesa, surgió en la época de la caída del absolutismo. Dos son las instituciones más típicas de esta máquina estatal: la burocracia y el ejército permanente. En las obras de Marx y Engels se habla reiteradas veces de los miles de hilos que vinculan a estas instituciones precisamente con la burguesía. La experiencia de todo obrero revela estos vínculos de un modo extraordinariamente palmario

e impresionante. La clase obrera aprende en su propia carne a comprender estos vínculos; por eso capta tan fácilmente y asimila tan bien la ciencia del carácter inevitable de estos vínculos, ciencia que los demócratas pequeñoburgueses niegan por ignorancia y por frivolidad o reconocen, de un modo todavía más frívolo, «en términos generales», olvidándose de sacar las conclusiones prácticas correspondientes.

La burocracia y el ejército permanente son un «parásito» adherido al cuerpo de la sociedad burguesa, un parásito engendrado por las contradiciones internas que desgarran a esta sociedad, pero, precisamente, un parásito que «tapona» los poros vitales. El oportunismo kautskiano imperante hoy en la socialdemocracia oficial considera patrimonio especial y exclusivo del anarquismo la idea del Estado como *un organismo parasitario*. Naturalmente, esta tergiversación del marxismo es sobremanera ventajosa para los filisteos que han llevado el socialismo a la ignominia inaudita de justificar y embellecer la guerra imperialista mediante la aplicación a ésta del concepto de «la defensa de la patria», pero es, a pesar de todo, una tergiversación indiscutible.

A través de todas las revoluciones burguesas vividas en gran número por Europa desde los tiempos de la caída del feudalismo, este aparato burocrático y militar va desarrollándose, perfeccionándose y afianzándose. En particular, precisamente la pequeña burguesía es atraída al lado de la gran burguesía y sometida a ella en medida considerable por medio de este aparato, que proporciona a las capas altas de los campesinos, de los pequeños artesanos, de los comerciantes, etc., puestos relativamente cómodos, tranquilos y honorables, los cuales colocan a sus poseedores *por encima* del pueblo. Mirad lo ocurrido en Rusia durante el medio año transcurrido desde el 27 de febrero de 1917: los cargos burocráticos, que antes se adjudicaban preferentemente a los ultrarreaccionarios, se han convertido en botín de demócratas constitucionalistas, mencheviques y eseristas. En el fondo, no se pensaba en reformas serias, esforzándose por aplazarlas «hasta la Asamblea Constituyente», y aplazando poco a poco la Asambela Constituyente ¡hasta el final de la guerra! ¡Pero para repartir el botín,

para ocupar los puestos de ministros, subsecretarios, gobernadores generales, etc., etc., no se dio largas ni se esperó a ninguna Asamblea Constituyente! El juego de las combinaciones para formar gobierno no era, en el fondo, más que la expresión del reparto y redistribución del «botín», que se hacía arriba y abajo, por todo el país, en toda la administración central y local. El balance, un balance objetivo, del medio año que va desde el 27 de febrero al 27 de agosto de 1917 es indiscutible: las reformas se aplazaron, se efectuó el reparto de los puestos burocráticos, y los «errores» del reparto se corrigieron mediante algunos reajustes.

Pero cuanto más se procede a estos «reajustes» del aparato burocrático entre los distintos partidos burgueses y pequeñoburgueses (entre los demócratas constitucionalistas, eseristas y mencheviques, si nos atenemos al ejemplo ruso), tanto más evidente es para las clases oprimidas y para el proletariado que las encabeza su hostilidad irreconciliable contra *toda* la sociedad burguesa. De aquí la necesidad para todos los partidos burgueses, incluyendo a los más democráticos y «revolucionario-democráticos», de reforzar la represión contra el proletariado revolucionario, de fortalecer el aparato de represión, es decir, la misma máquina del Estado. Esta marcha de los acontecimientos obliga a la revolución a *«concentrar todas las fuerzas de destrucción»* contra el Poder estatal, la obliga a proponerse como objetivo, no el perfeccionar la máquina del Estado, sino el *destruirla*, el *aniquilarla*. [...]

Sin perderse en utopías, Marx esperaba de la *experiencia* del movimiento de masas la respuesta a la pregunta de qué formas concretas habría de revestir la organización del proletariado como clase dominante y de qué modo esta organización habría de coordinarse con la «conquista de la democracia» más completa y más consecuente.

En *La guerra civil en Francia,* Marx somete al análisis más atento la experiencia de la Comuna. [...]

> «La antítesis directa del Imperio era la Comuna». «Era la forma definida» «de aquella república que no había de

abolir tan sólo la forma monárquica de la dominación de clase, sino la dominación de clase misma...»

¿En qué consistió, concretamente, esta forma «definida» de la república proletaria, socialista? ¿Cuál era el Estado que ella comenzó a crear?

«...El primer decreto de la Comuna fue... la supresión del ejército permanente para sustituirlo por el pueblo armado...»

Esta reivindicación figura hoy en los programas de todos los partidos que desean llamarse socialistas. ¡Pero lo que valen sus programas nos lo dice mejor que nada la conducta de nuestros eseristas y mencheviques, que precisamente después de la revolución del 27 de febrero han renunciado de hecho a poner en práctica esta reivindicación!

«...La Comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento. La mayoría de sus miembros eran, naturalmente, obreros o representantes reconocidos de la clase obrera...

...En vez de continuar siendo un instrumento del gobierno central, la policía fue despojada inmediatamente de sus atributos políticos y convertida en instrumento de la Comuna, responsable ante ella y revocable en todo momento... Y lo mismo se hizo con los funcionarios de las demás ramas de la administración... Desde los miembros de la Comuna para abajo, todos los que desempeñaban cargos públicos debían desempeñarlos con *salarios de obreros*. Los intereses creados y los gastos de representación de los altos dignatarios mismos... Una vez suprimidos el ejército permanente y la policía, que eran los elementos de la fuerza física del antiguo gobierno, la Comuna estaba impaciente por destruir la fuerza espiritual de represión, el poder de los cu-

ras... Los funcionarios judiciales debían perder aquella fingida independencia... En el futuro habían de ser funcionarios electivos, responsables y revocables...»

Por tanto, al destruir la máquina estatal, la Comuna la sustituye aparentemente «sólo» por una democracia más completa: supresión del ejército permanente y completa elegibilidad y amovilidad de todos los funcionarios. Pero, en realidad, este «sólo» representa un cambio gigantesco de unas instituciones por otras de tipo distinto en esencia. Nos hallamos precisamente ante un caso de «transformación de la cantidad en calidad»: la democracia, llevada a la práctica del modo más completo y consecuente que puede concebirse, se convierte de democracia burguesa en democracia proletaria, de un Estado (fuerza especial de represión de una determinada clase) en algo que ya no es un Estado propiamente dicho.

Todavía es necesario reprimir a la burguesía y vencer su resistencia. Esto era especialmente necesario para la Comuna, y una de las causas de su derrota radica en no haberlo hecho con suficiente decisión. Pero aquí el órgano represor es ya la mayoría de la población y no una minoría, como había sido siempre, lo mismo bajo la esclavitud y la servidumbre que bajo la esclavitud asalariada. ¡Y, desde el momento en que es la mayoría del pueblo la que reprime *por sí misma* a sus opresores, *no es ya necesaria* una «fuerza especial» de represión! En este sentido, el Estado *comienza a extinguirse*. En vez de instituciones especiales de una minoría privilegiada (la burocracia privilegiada, los jefes del ejército permanente), esta función puede ser realizada directamente por la mayoría, y cuanto más intervenga todo el pueblo en la ejecución de las funciones propias del Poder estatal, tanto menor es la necesidad de dicho Poder.

A este respecto, es singularmente notable una de las medidas decretadas por la Comuna, que Marx subraya: la abolición de todos los gastos de representación, de todos los privilegios pecuniarios de los funcionarios, la reducción de los sueldos de *todos* los funcionarios del Estado hasta el nivel del «*salario de un obre-*

ro». Aquí es donde se expresa de un modo más evidente el *viraje* de la democracia burguesa hacia la democracia proletaria, de la democracia de los opresores hacia la democracia de las clases oprimidas, del Estado como «*fuerza especial*» de represión de una determinada clase hacia la represión de los opresores por la *fuerza conjunta* de la mayoría del pueblo, de los obreros y los campesinos. ¡Y es precisamente en este punto tan evidente —tal vez el más importante, en lo que se refiere a la cuestión del Estado— en el que las enseñanzas de Marx han sido más relegadas al olvido! En los comentarios de popularización —cuya cantidad es innumerable— no se habla de esto. «Es uso» guardar silencio acerca de esto, como si se tratase de una «ingenuidad» pasada de moda, algo así como cuando los cristianos, después de convertirse el cristianismo en religión del Estado, se «olvidaron» de las «ingenuidades» del cristianismo primitivo y de su espíritu democrático-revolucionario.

La reducción de los sueldos de los altos funcionarios del Estado parece «simplemente» la reivindicación de un democratismo ingenuo, primitivo. Uno de los «fundadores» del oportunismo moderno, el ex socialdemócrata E. Bernstein, se ha dedicado más de una vez a repetir esas triviales burlas burguesas sobre el democratismo «primitivo». Como todos los oportunistas, como los actuales kautskianos, no comprendía en absoluto, en primer lugar, que el paso del capitalismo al socialismo es *imposible* sin un cierto «retorno» al democratismo «primitivo» (pues ¿cómo, si no, pasar a la ejecución de las funciones el Estado por la mayoría de la población, por toda ella?), y, en segundo lugar, que este «democratismo primitivo», basado en el capitalismo y en la cultura capitalista, no es el democratismo primitivo de los tiempos prehistóricos o de la época precapitalista. La cultura capitalista *ha creado* la gran producción, fábricas, ferrocarriles, el correo, el teléfono, etcétera, y *sobre esta base,* la enorme mayoría de las funciones del antiguo «Poder estatal» se han simplificado tanto y pueden reducirse a operaciones tan sencillas de registro, contabilidad y control, que son totalmente asequibles a todos los que saben leer y escribir, que pueden ejecutarse por el «salario corriente de un

obrero», que se las puede (y se las debe) despojar de toda sombra de algo privilegiado y «jerárquico».

La completa elegibilidad y la revocabilidad *en cualquier momento* de todos los funcionarios, la reducción de su sueldo hasta los límites del «salario corriente de un obrero», estas medidas democráticas, sencillas y «comprensibles por sí mismas», al mismo tiempo que unifican en absoluto los intereses de los obreros y de la mayoría de los campesinos, sirven de puente que conduce del capitalismo al socialismo. Estas medidas atañen a la reorganización estatal, puramente política de la sociedad, pero es evidente que sólo adquieren su pleno sentido e importancia en conexión con la «expropiación de los expropiadores» ya en realización o en preparación, es decir, con la transformación de la propiedad privada capitalista sobre los medios de producción en propiedad social.

> «La Comuna —escribió Marx— convirtió en una realidad ese tópico de todas las revoluciones burgueses que es un gobierno barato, al destruir las dos grandes fuentes de gastos: el ejército permanente y la burocracia del Estado.» [...]

> «La Comuna —escribió Marx— no había de ser una corporación parlamentaria, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo...
>
> ...En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar (*ver- und zertreten*) al pueblo en el Parlamento, el sufragio universal había de servir al pueblo, organizado en comunas, para encontrar obreros, inspectores y contables con destino a su empresa, de igual modo que el sufragio individual sirve a cualquier patrono para el mismo fin.»

Esta notable crítica del parlamentarismo, hecha en 1871, también figura hoy, gracias al predominio del socialchovinismo. Los ministros y parlamentarios profesionales, los traidores al proletariado y los «mercachifles» socialistas de nuestros días han deja-

do por entero a los anarquistas la crítica del parlamentarismo, y sobre esta base asombrosamente juiciosa han declarado que *toda* crítica del parlamentarismo es ¡¡«anarquismo»!! No tiene nada de extraño que el proletariado de los países parlamentarios «adelantados», lleno de asco al ver a «socialistas» como los Scheidemann, los David, los Legien, los Sembat, los Renaudel, los Henderson, los Vandervelde, los Stauning, los Branting, los Bissolati, y Cía., haya puesto cada vez más sus simpatías en el anarcosindicalismo, a pesar de que éste es hermano carnal del oportunismo.

Mas para Marx la dialéctica revolucionaria no fue nunca esa vacua frase de moda, esa bagatela en que la han convertido Plejánov, Kautsky y otros. Marx sabía romper implacablemente con el anarquismo por la incapacidad de éste para aprovechar hasta el «establo» del parlamentarismo burgués sobre todo cuando se sabe que no existe una situación revolucionaria—, pero, al mismo tiempo, sabía también hacer una crítica auténticamente revolucionaria, proletaria, del parlamentarismo.

Decidir una vez cada cierto número de años qué miembros de la clase dominante han de oprimir y aplastar al pueblo en el Parlamento: he aquí la verdadera esencia del parlamentarismo burgués, no sólo en las monarquías constitucionales parlamentarias, sino en las repúblicas más democráticas.

Pero si planteamos la cuestión del Estado, si enfocamos el parlamentarismo —como una institución del Estado— desde el punto de vista de las tareas del proletariado en *este* terreno, ¿dónde está, entonces, la salida del parlamentarismo? ¿Cómo es posible prescindir de él? [...]

La salida del parlamentarismo no está, naturalmente, en abolir las instituciones representativas y la elegibilidad, sino en transformar las instituciones representativas de lugares de charlatanería en corporaciones «de trabajo». «La Comuna no había de ser una corporación parlamentaria, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo.» [...]

La Comuna sustituye el parlamentarismo venal y podrido de la sociedad burguesa por instituciones en las que la libertad de opinión y de discusión no degenera en engaño, pues aquí los parlamentarios tienen que trabajar ellos mismos, tienen que ejecutar ellos mismos sus leyes, tienen que comprobar ellos mismos los resultados, tienen que responder directamente ante sus electores. Las instituciones representativas continúan, pero *desaparece* el parlamentarismo como sistema especial, como división del trabajo legislativo y ejecutivo, como situación privilegiada, para los diputados. Sin instituciones representativas no puede concebirse la democracia, ni aún la democracia proletaria; sin parlamentarismo, sí puede y *debe* concebirse, si la crítica de la sociedad burguesa no es para nosotros una frase vacua, si la aspiración de derrocar el dominio de la burguesía es en nosotros una aspiración seria y sincera, y no una frase «electoral» para cazar los votos de los obreros, como lo es en los labios de los mencheviques y los eseristas, como lo es en los labios de los Scheidemann y los Legien, los Sembat y los Vandervelde. [...]

En Marx no hay ni rastro de utopismo, pues no inventa ni saca de su fantasía una «nueva» sociedad. No, Marx estudia, como un proceso histórico-natural, cómo *nace* la nueva sociedad *de* la vieja, estudia las formas de transición de la segunda a la primera. Toma la experiencia real del movimiento proletario de masas y se esfuerza por sacar las enseñanzas prácticas de ella. «Aprende» de la Comuna como no temieron aprender todos los grandes pensadores revolucionarios de la experiencia de los grandes movimientos de la clase oprimida ni les dirigieron nunca «sermones» pedantescos (por el estilo del: «No se debía haber empuñado las armas», de Plejánov, o del: «Una clase debe saber moderarse», de Tsereteli).

No cabe hablar de la abolición de la burocracia de golpe, en todas partes y hasta sus últimas raíces. Esto es una utopía. Pero *destruir* de golpe la vieja máquina burocrática y comenzar acto seguido a construir otra nueva, que permita ir reduciendo gradualmente a la nada toda burocracia, *no es* una utopía; es la experiencia de la Comuna, es la tarea directa, inmediata, del proletariado revolucionario.

El capitalismo simplifica las funciones de la administración «del Estado», permite desterrar la «administración jerárquica» y

reducirlo todo a una organización de los proletarios (como clase dominante) que toma a su servicio, en nombre de toda la sociedad, a «obreros, inspectores y contables».

No somos utopistas. No «soñamos» en cómo podrá prescindirse *de golpe* de todo gobierno, de toda subordinación; estos sueños anarquistas, basados en la incomprensión de las tareas de la dictadura del proletariado, son fundamentalmente ajenos al marxismo y, de hecho, sólo sirven para aplazar la revolución socialista hasta el momento en que los hombres sean distintos. No, nosotros queremos la revolución socialista con hombres como los de hoy, con hombres que no puedan arreglárselas sin subordinación, sin control, sin «inspectores y contables».

Pero a quien hay que someterse es a la vanguardia armada de todos los explotados y trabajadores: al proletariado. La «administración jerárquica» específica de los funcionarios del Estado puede y debe comenzar a sustituirse inmediatamente, de la noche a la mañana, por las simples funciones de «inspectores y contables», funciones que ya hoy son plenamente accesibles al nivel de desarrollo de los habitantes de las ciudades y que pueden ser perfectamente desempeñadas por el «salario de un obrero».

Organicemos la gran producción nosotros *mismos,* los obreros, partiendo de lo que ha sido creado ya por el capitalismo, basándonos en nuestra propia experiencia de trabajo, estableciendo una disciplina rigurosísima, férrea, mantenida por el Poder estatal de los obreros armados; reduzcamos a los funcionarios públicos al papel de simples ejecutores de nuestras directivas, al papel de «inspectores y contables» responsables, amovibles y modestamente retribuidos (en unión, naturalmente, de los técnicos de todos los géneros, tipos y grados): ésa es *nuestra* tarea proletaria, por ahí se puede y se debe *empezar* cuando se lleve a cabo la revolución proletaria. Este comienzo, sobre la base de la gran producción, conduce por sí mismo a la «extinción» gradual de toda burocracia, a la creación gradual de un orden —orden sin comillas, orden que no se parecerá en nada a la esclavitud asalariada—, de un orden en que las funciones de inspección y de contabilidad, cada vez más simplificadas, se ejecutarán por todos siguiendo un turno, se convertirán luego en costumbre y, por último, desaparecerán como funciones *especiales* de una capa especial de la sociedad.

Un ingenioso socialdemócrata alemán de la década del 70 del siglo pasado dijo que *el correo* era un modelo de economía socialista. Esto es muy exacto. Hoy, el correo es una empresa organizada al estilo de un monopolio *capitalista* de Estado. El imperialismo va transformando poco a poco todos los trusts en organizaciones de este tipo. En ellos vemos esa misma burocracia burguesa entronizada sobre los «simples» trabajadores, agobiados por el trabajo y hambrientos. Pero el mecanismo de la administración social está ya preparado aquí. No hay más que derrocar a los capitalistas, destruir, con la mano férrea de los obreros armados, la resistencia de estos explotadores, romper la máquina burocrática del Estado moderno, y tendremos ante nosotros un mecanismo de alta perfección técnica, libre del «parásito» y perfectamente susceptible de ser puesto en marcha por los mismos obreros unidos, contratando a técnicos, inspectores y contables y retribuyendo el trabajo de *todos* éstos, como el de *todos* los funcionarios «del Estado» en general, con el salario de un obrero. He aquí una tarea concreta, una tarea práctica, inmediatamente realizable con respecto a todos los trusts, que libera a los trabajadores de la explotación y que tiene en cuenta la experiencia iniciada ya prácticamente (sobre todo en el terreno de la organización del Estado) por la Comuna.

Organizar *toda* la economía nacional como lo está el correo, para que los técnicos, los inspectores, los contables y *todos* los funcionarios en general perciban sueldos que no sean superiores al «salario de un obrero», bajo el control y la dirección del proletariado armado: ése es nuestro objetivo inmediato. Ese es el Estado que necesitamos y la base económica sobre la que debe descansar. Eso es lo que darán la abolición del parlamentarismo y la conservación de las instituciones representativas; eso es lo que librará a las clases trabajadoras de la prostitución de estas instituciones por la burguesía. [...]

«...Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista

—prosigue Marx— media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que *la dictadura revolucionaria del proletariado...*»

Esta conclusión de Marx se basa en el análisis del papel que el proletariado desempeña en la sociedad capitalista actual, en los datos sobre el desarrollo de esta sociedad y en el carácter irreconciliable de los intereses antagónicos del proletariado y de la burguesía.

Antes, la cuestión se planteaba así: para conseguir su liberación, el proletariado debe derrocar a la burguesía, conquistar el Poder político e instaurar su dictadura revolucionaria.

Ahora se plantea de un modo algo distinto: la transición de la sociedad capitalista —que se desenvuelve hacia el comunismo— a la sociedad comunista es imposible sin un «período político de transición», y el Estado de este período no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado.

Ahora bien, ¿cuál es la actitud de esta dictadura hacia la democracia?

Hemos visto que el *Manifiesto Comunista* coloca sencillamente juntos dos conceptos: «la transformación del proletariado en clase dominante» y «la conquista de la democracia». Sobre la base de cuanto queda expuesto, puede determinarse con más exactitud cómo se transforma la democracia durante la transición del capitalismo al comunismo.

La sociedad capitalista, considerada en sus condiciones de desarrollo más favorables, nos ofrece una democracia más o menos completa en la república democrática. Pero esta democracia se halla siempre comprimida dentro del estrecho marco de la explotación capitalista y, por esta razón, es siempre, en esencia, una democracia para la minoría, sólo para las clases poseedoras, sólo para los ricos. La libertad de la sociedad capitalista sigue siendo siempre, poco más o menos, lo que era la libertad en las antiguas repúblicas de Grecia: libertad para los esclavistas. En virtud de

las condiciones de la explotación capitalista, los esclavos asalariados modernos viven tan agobiados por la penuria y la miseria, que «no están para democracias», «no están para política», y en el curso corriente y pacífico de los acontecimientos, la mayoría de la población queda al margen de toda participación en la vida político-social.

Alemania es, tal vez, el país que confirma con mayor evidencia la exactitud de esta afirmación, precisamente porque la legalidad constitucional se mantuvo allí durante un período asombrosamente largo y estable, casi medio siglo (1871-1914), en el transcurso del cual la socialdemocracia supo hacer muchísimo más que en los otros países para «utilizar la legalidad» y organizar en partido político a una parte de obreros más considerable que en ningún otro lugar del mundo.

Pues bien, ¿a cuánto asciende esta parte de los esclavos asalariados políticamente conscientes y activos, con ser la más elevada de cuantas se han observado en la sociedad capitalista? ¡De 15 millones de obreros asalariados, el Partido Socialdemócrata cuenta con un millón de miembros! ¡De 15 millones están organizados sindicalmente tres millones!

Democracia para una minoría insignificante, democracia para los ricos: ésta es la democracia de la sociedad capitalista. Si observamos más de cerca el mecanismo de la democracia capitalista, veremos siempre y en todas partes restricciones y restricciones de la democracia: en los detalles «pequeños», supuestamente pequeños, del derecho al sufragio (censo de asentamiento, exclusión de la mujer, etc.), en la técnica de las instituciones representativas, en los obstáculos efectivos que se oponen al derecho de reunión (¡los edificios públicos no son para los «miserables!»), en la organización puramente capitalista de la prensa diaria, etc., etc. Estas restricciones, excepciones, exclusiones y trabas impuestas a los pobres parecen insignificantes, sobre todo a quienes jamás han sufrido la penuria ni han estado en contacto con la vida cotidiana de las clases oprimidas (que es lo que les ocurre a las nueve décimas partes, si no al noventa y nueve por ciento, de los publicistas y políticos burgueses); pero, en conjunto, estas restric-

ciones excluyen, eliminan a los poderes de la política, de la participación activa en la democracia.

Marx percibió magníficamente esta *esencia* de la democracia capitalista al decir en su análisis de la experiencia de la Comuna: ¡a los oprimidos se les autoriza para decidir una vez cada varios años qué mandatarios de la clase opresora han de representarlos y aplastarlos en el Parlamento!

Pero, partiendo de esta democracia capitalista —inevitablemente estrecha, que repudia por debajo de cuerda a los pobres y que es, por tanto, una democracia profundamente hipócrita y falaz—, el desarrollo progresivo no discurre de un modo sencillo, directo y tranquilo «hacia una democracia cada vez mayor», como quieren hacernos creer los profesores liberales y los oportunistas pequeñoburgueses. No. El desarrollo progresivo, es decir, el desarrollo hacia el comunismo, pasa por la dictadura del proletariado, y sólo puede ser así, ya que no hay otra fuerza ni otro camino para *romper la resistencia* de los explotadores capitalistas.

Pero la dictadura del proletariado, es decir, la organización de la vanguardia de los oprimidos en clase dominante para aplastar a los opresores, no puede conducir únicamente a la simple ampliación de la democracia. *A la par* con la enorme ampliación de la democracia, que se convierte *por vez primera* en democracia para los pobres, en democracia para el pueblo, y no en democracia para los ricos, la dictadura del proletariado implica una serie de restricciones impuestas a la libertad de los opresores, de los explotadores, de los capitalistas. Debemos reprimir a éstos para liberar a la humanidad de la esclavitud asalariada; hay que vencer por la fuerza su resistencia, y es evidente que allí donde hay represión hay violencia, no hay libertad ni democracia.

Engels lo expresaba magníficamente en la carta a Bebel, al decir, como recordará el lector, que «mientras el proletariado necesite todavía el Estado, no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal dejará de existir».

Democracia para la mayoría gigantesca del pueblo y represión por la fuerza, o sea, exclusión de la democracia para los explotadores, para los opresores del pueblo: he ahí la modificación que sufrirá la democracia en la *transición* del capitalismo al comunismo.

Sólo en la sociedad comunista, cuando se haya roto ya definitivamente la resistencia de los capitalistas, cuando hayan desaparecido los capitalistas, cuando no haya clases (es decir, cuando no existan diferencias entre los miembros de la sociedad por su relación hacia los medios sociales de producción), *sólo* entonces «desaparecerá el Estado y *podrá hablarse de libertad*». Sólo entonces será posible y se hará realidad una democracia verdaderamente completa, una democracia que no implique, en efecto, ninguna restricción. Y sólo entonces comenzará a *extinguirse* la democracia, por la sencilla razón de que los hombres, liberados de la esclavitud capitalista, de los innumerables horrores, bestialidades, absurdos y vilezas de la explotación capitalista, *se habituarán* poco a poco a observar las reglas elementales de convivencia, conocidas a lo largo de los siglos y repetidas desde hace miles de años en todos los preceptos; a observarlas sin violencia, sin coacción, sin subordinación, *sin ese aparato especial* de coacción que se llama Estado.

La expresión «el Estado *se extingue*» está muy bien elegida, pues señala el carácter gradual del proceso y su espontaneidad. Sólo la fuerza de la costumbre puede ejercer y ejercerá indudablemente esa influencia, pues en torno nuestro vemos millones de veces con qué facilidad se habitúa la gente a observar las reglas de convivencia que necesita, si no hay explotación, si no hay nada que la indigne, provoque protestas y sublevaciones y haga imprescindible la *represión*.

Por tanto, en la sociedad capitalista tenemos una democracia amputada, mezquina, falsa, una democracia solamente para los ricos, para la minoría. La dictadura del proletariado, el período de transición al comunismo, aportará por vez primera la democracia para el pueblo, para la mayoría, a la par con la necesaria represión de la minoría, de los explotadores. Sólo el comunismo puede proporcionar una democracia verdaderamente completa; y cuanto más

completa sea antes dejará de ser necesaria y se extinguirá por sí misma.

Dicho en otros términos: bajo el capitalismo tenemos un Estado en el sentido estricto de la palabra, una máquina especial para la represión de una clase por otra y, además, de la mayoría por la minoría. Es evidente que, para que pueda prosperar una empresa como la represión sistemática de la mayoría de los explotados por una minoría de explotadores, hace falta una crueldad extraordinaria, una represión bestial, hacen falta mares de sangre, a través de los cuales marcha la humanidad en estado de esclavitud, de servidumbre, de trabajo asalariado.

Más adelante, durante la *transición* del capitalismo al comunismo, la represión es *todavía* necesaria, pero es ya la represión de una minoría de explotadores por la mayoría de los explotados. Es necesario *todavía* un aparato especial, una máquina especial para la represión: el «Estado». Pero es ya un Estado de transición, no es ya un Estado en el sentido estricto de la palabra, pues la represión de una minoría de explotadores por la mayoría de los esclavos asalariados de *ayer* es algo tan relativamente fácil, sencillo y natural, que será muchísimo menos sangrienta que la represión de las sublevaciones de los esclavos, de los siervos y de los obreros asalariados y costará mucho menos a la humanidad. Y ello es compatible con la extensión de la democracia a una mayoría tan aplastante de la población, que la necesidad de *una máquina especial* para la represión comienza a desaparecer. Como es natural, los explotadores no pueden reprimir al pueblo sin una máquina complicadísima que les permita cumplir este cometido, pero el *pueblo* puede reprimir a los explotadores con una «máquina» muy sencilla, casi sin «máquina», sin aparato especial, con la simple *organización de las masas armadas* (como los Soviets de diputados obreros y soldados, digamos, adelantándonos un poco).

Por último, sólo el comunismo suprime en absoluto la necesidad del Estado, pues *no hay nadie a quien* reprimir, «nadie» en el sentido de *clase,* en el sentido de una lucha sistemática contra determinada parte de la población. No somos utopistas y no negamos lo más mínimo que es posible e inevitable que *algunos individuos* cometan excesos, como tampoco negamos la necesidad de reprimir *tales* excesos. Pero, en primer lugar, para ello no hace falta una máquina especial, un aparato especial de represión; esto lo hará el propio pueblo armado, con la misma sencillez y facilidad con que un grupo cualquiera de personas civilizadas, incluso en la sociedad actual, separa a los que se están peleando o impide que se maltrate a una mujer. Y, en segundo lugar, sabemos que la causa social más profunda de los excesos, consistentes en la infracción de las reglas de convivencia, es la explotación de las masas, su penuria y su miseria. Al suprimirse esta causa fundamental, los excesos comenzarán inevitablemente a «*extinguirse*». No sabemos con qué rapidez y gradación, pero sabemos que se extinguirán. Y con ello *se extinguirá* también el Estado.

Sin dejarse llevar de utopías, Marx determinó en detalle lo que es posible determinar *ahora* respecto a este porvenir, a saber: la diferencia entre las fases (grados o etapas) inferior y superior de la sociedad comunista.

En la *Crítica del Programa de Gotha,* Marx refuta minuciosamente la idea lassalleana de que, bajo el socialismo, el obrero recibirá el «producto íntegro (o «completo») del trabajo». Marx demuestra que de todo el trabajo social de toda la sociedad habrá que descontar un fondo de reserva, otro fondo para ampliar la producción, para reponer las máquinas «gastadas», etc., y, además de los artículos de consumo, un fondo para los gastos de administración, escuelas, hospitales, asilos de ancianos, etc. [...]

> «De lo que aquí se trata» (en el examen del programa del Partido obrero) «no es de una sociedad comunista que se *ha desarrollado* sobre su propia base, sino de una que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede.»

Esta sociedad comunista, que acaba de salir de la entraña del

capitalismo y que lleva en todos sus aspectos el sello de la sociedad antigua, es la que Marx llama «primera fase» o fase inferior de la sociedad comunista.

Los medios de producción han dejado de ser ya propiedad privada de los individuos para pertenecer a toda la sociedad. Cada miembro de ésta, al ejecutar una cierta parte del trabajo socialmente necesario, obtiene de la sociedad un certificado acreditativo de haber realizado tal o cual cantidad de trabajo. Por este certificado recibe de los almacenes sociales de artículos de consumo la cantidad correspondiente de productos. Deducida la cantidad de trabajo que pasa al fondo social, cada obrero recibe, pues, de la sociedad tanto como le entrega.

Reina, al parecer, la «igualdad».

Pero cuando Lassalle, refiriéndose a este orden social (al que se suele dar el nombre de socialismo y que Marx denomina primera fase del comunismo), dice que esto es una «distribución justa», que es «el derecho igual de cada uno al producto igual del trabajo», Lassalle se equivoca, y Marx pone al descubierto su error.

Aquí —dice Marx— nos hallamos, efectivamente, ante un «derecho igual», pero es *todavía* «un derecho burgués», que, como todo derecho, *presupone la desigualdad*. Todo derecho significa la aplicación de un rasero *igual* a hombres *distintos*, que en realidad no son idénticos, no son iguales entre sí; por tanto, el «derecho igual» constituye una infracción de la igualdad y una injusticia. En realidad cada cual obtiene, si ejecuta una parte de trabajo social igual que el otro, la misma parte del producto social (después de hechas las deducciones indicadas).

Sin embargo, los hombres no son iguales: unos son más fuertes y otros más débiles; unos están casados y otros solteros; unos tienen más hijos que otros, etc.

> «...Con igual trabajo —concluye Marx— y, por consiguiente, con igual participación en el fondo social de consumo, unos obtienen de hecho más que otros, unos son más ricos que otros, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual...»

Por consiguiente, la primera fase del comunismo no puede proporcionar todavía justicia ni igualdad; subsisten las diferencias de riqueza, diferencias injustas; pero quedará descartada ya *la explotación* del hombre por el hombre, puesto que no será posible apoderarse, a título de propiedad privada, de los *medios de producción*, de las fábricas, las máquinas, la tierra, etc. Pulverizando la frase confusa y pequeñoburguesa de Lassalle sobre la «igualdad» y la «justicia» *en general*, Marx señala *el curso de desarrollo* de la sociedad comunista, que se verá *obligada* a destruir primeramente *tan sólo* aquella «injusticia» que consiste en la usurpación de los medios de producción por individuos aislados, pero que *no estará en condiciones* de destruir de golpe también la otra injusticia, consistente en la distribución de los artículos de consumo «según el trabajo» (y no según las necesidades). [...]

Marx tiene en cuenta del modo más preciso no sólo la inevitable desigualdad de los hombres, sino también que el solo hecho de que los medios de producción pasen a ser propiedad común de toda la sociedad (el «socialismo», en el sentido corriente de la palabra) *no suprime* los defectos de la distribución y la desigualdad del «derecho burgués», el cual *sigue imperando*, por cuanto los productos son distribuidos «según el trabajo».

> «...Pero estos defectos —prosigue Marx— son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento. El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado...»

Así, pues, en la primera fase de la sociedad comunista (a la que suele darse el nombre de socialismo), el «derecho burgués» *no* se suprime por completo, sino sólo en parte, sólo en la medida de la transformación económica ya alcanzada, es decir, sólo en lo

que se refiere a los medios de producción. El «derecho burgués» reconoce la propiedad privada de los individuos sobre los medios de producción. El socialismo los convierte en propiedad *común*. *En este sentido* —y sólo en este sentido— desaparece el «derecho burgués».

Sin embargo, este derecho persiste en otro de sus aspectos: como regulador de la distribución de los productos y de la distribución del trabajo entre los miembros de la sociedad. «Quien no trabaja, no come»: este principio socialista es *ya* una realidad; «a igual cantidad de trabajo, igual cantidad de productos»: también es *ya* una realidad este principio socialista. Pero esto no es todavía el comunismo, no suprime aún el «derecho burgués», que da una cantidad igual de productos a hombres que no son iguales y por una cantidad desigual (desigual de hecho) de trabajo.

Esto es un «defecto», dice Marx, pero un defecto inevitable en la primera fase del comunismo, pues, sin caer en la utopía, no se puede pensar que, al derrocar el capitalismo, los hombres aprenderán a trabajar inmediatamente para la sociedad *sin sujetarse a ninguna norma de derecho;* además, la abolición del capitalismo *no sienta de repente* las premisas económicas para *este* cambio.

Otras normas, fuera de las del «derecho burgués», no existen. Y, por tanto, persiste todavía la necesidad del Estado, que, velando por la propiedad común sobre los medios de producción, vele por la igualdad del trabajo y por la igualdad en la distribución de los productos.

El Estado se extingue por cuanto ya no hay capitalistas, ya no hay clases y, por lo mismo, no cabe *reprimir* a ninguna *clase*.

Pero el Estado no se ha extinguido todavía del todo, pues persiste aún la protección del «derecho burgués», que sanciona la desigualdad de hecho. Para que el Estado se extinga por completo hace falta el comunismo completo.

Marx prosigue:

> «...En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y, con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y fluyan con todo su caudal los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: "De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades".»

Sólo ahora podemos apreciar toda la razón de las observaciones de Engels, cuando se burlaba implacablemente de la absurda asociación de las palabras «libertad» y «Estado». Mientras existe el Estado no existe libertad. Cuando haya libertad no habrá Estado.

La base económica de la extinción completa del Estado representa un desarrollo tan elevado del comunismo, que en él desaparece el contraste entre el trabajo intelectual y el manual, dejando de existir, por consiguiente, una de las fuentes más importantes de la desigualdad *social* moderna, una fuente de desigualdad que en modo alguno puede ser suprimida de repente por el solo hecho de que los medios de producción pasen a ser propiedad social, por la sola expropiación de los capitalistas.

Esta expropiación dará la *posibilidad* de desarrollar las fuerzas productivas en proporciones gigantescas. Y, viendo cómo el capitalismo *entorpece* ya hoy increíblemente este desarrollo y cuánto podríamos avanzar a base de la técnica moderna ya lograda, tenemos derecho a decir, con la más absoluta convicción, que la expropiación de los capitalistas originará inevitablemente un desarrollo gigantesco de las fuerzas productivas de la sociedad humana. Lo que no sabemos *ni podemos* saber es la rapidez con que avanzará este desarrollo, la rapidez con que llegará a romper con la división del trabajo, a suprimir el contraste entre el trabajo intelectual y el manual, a convertir el trabajo «en la primera necesidad vital».

Por eso tenemos derecho a hablar tan sólo de la extinción

inevitable del Estado, subrayando el carácter prolongado de este proceso, su supeditación a la rapidez con que se desarrolle la *fase superior* del comunismo y dejando completamente en pie la cuestión de los plazos o de las formas concretas de la extinción, pues *no tenemos* datos para poder resolver estas cuestiones.

El Estado podrá extinguirse por completo cuando la sociedad ponga en práctica la regla: «De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades»; es decir, cuando los hombres estén ya tan habituados a observar las normas fundamentales de la convivencia y cuando su trabajo sea tan productivo, que trabajen voluntariamente *según su capacidad*. El «estrecho horizonte del derecho burgués», que obliga a calcular con el rigor de un Shylock para no trabajar ni media hora más que otro y para no percibir menos salario que otro, este estrecho horizonte quedará entonces rebasado. La distribución de los productos no requerirá entonces que la sociedad regule la cantidad de ellos que reciba cada uno; todo hombre podrá tomar libremente lo que cumpla a «sus necesidades».

Desde el punto de vista burgués, es fácil presentar como una «pura utopía» semejante régimen social y burlarse diciendo que los socialistas prometen a todos el derecho a obtener de la sociedad, sin el menor control del trabajo rendido por cada ciudadano, la cantidad que deseen de trufas, de automóviles, de pianos, etc. Con estas burlas siguen contentándose hasta hoy la mayoría de los «sabios» burgueses, que demuestran con ello su ignorancia y su defensa interesada del capitalismo.

Su ignorancia, pues a ningún socialista se le ha pasado por las mientes «prometer» la llegada de la fase superior de desarrollo del comunismo, y la *previsión* de los grandes socialistas de que esta fase ha de advenir presupone una productividad del trabajo que no es la actual y hombres *que no son los actuales* filisteos, capaces —como los seminaristas de Pomialovski— de dilapidar «a tontas y a locas» la riqueza social y de pedir lo imposible.

Mientras llega la fase «superior» del comunismo, los socialistas exigen *el más riguroso* control por parte de la sociedad *y por parte del Estado* sobre la medida de trabajo y la medida de consumo; pero este control ha de *comenzar* con la expropiación de los capitalistas, con el control de los obreros sobre los capitalistas, y no debe llevarse a cabo por un Estado de burócratas, sino por el *Estado de los obreros armados*. [...]

Pero la diferencia científica entre el socialismo y el comunismo es clara. A lo que se acostumbra a denominar socialismo, Marx lo llamaba «primera» fase o fase inferior de la sociedad comunista. Por cuanto los medios de producción se convierten en propiedad *común* puede aplicarse también a esta fase la palabra «comunismo», siempre y cuando que no se pierda de vista que esto *no* es el comunismo completo. La gran importancia de las explicaciones de Marx reside en que también aquí aplica consecuentemente la dialéctica materialista, la teoría del desarrollo, considerando el comunismo como algo que se desarrolla *del* capitalismo. En vez de «imaginadas» definiciones escolásticas y artificiales y de disputas estériles sobre palabras (qué es el socialismo, qué es el comunismo), Marx hace un análisis de lo que podríamos llamar grados de madurez económica del comunismo.

En su primera fase, en su primer grado, el comunismo *no* puede presentar todavía una madurez económica completa, no puede aparecer todavía completamente libre de las tradiciones o de las huellas del capitalismo. De ahí un fenómeno tan interesante como la subsistencia del «estrecho horizonte del derecho *burgués*» bajo el comunismo en su primera fase. El derecho burgués respecto a la distribución de los artículos de *consumo* presupone también inevitablemente, como es natural, un *Estado burgués,* pues el derecho no es nada sin un aparato capaz de *obligar* a respetar las normas de derecho.

Resulta, pues, que bajo el comunismo no sólo subsiste durante cierto tiempo el derecho burgués, sino que subsiste incluso el Estado burgués ¡sin burguesía!

Esto podrá parecer una paradoja o un simple juego dialéctico de la inteligencia, que es de lo que suelen acusar al marxismo gentes que no han hecho el menor esfuerzo para estudiar su contenido, extraordinariamente profundo.

En realidad, la vida nos muestra a cada paso los vestigios de

lo viejo en lo nuevo, tanto en la naturaleza como en la sociedad. Y Marx no trasplantó por capricho al comunismo un trocito de derecho «burgués», sino que tomó lo que es económica y políticamente inevitable en una sociedad que brota *de las entrañas* del capitalismo. [...]

La democracia es una forma de Estado, una de las variedades del Estado. Y, por consiguiente, representa, como todo Estado, la aplicación organizada y sistemática de la violencia sobre los hombres. Eso, de una parte. Pero, de otra, la democracia implica el reconocimiento formal de la igualdad entre los ciudadanos, el derecho igual de todos a determinar la estructura del Estado y a gobernarlo. Y esto, a su vez, se halla relacionado con que, al llegar a un cierto grado de desarrollo de la democracia, ésta, en primer lugar, cohesiona al proletariado, la clase revolucionaria frente al capitalismo, y le da la posibilidad de destruir, de hacer añicos, de barrer de la faz de la tierra la máquina del Estado burgués, incluso la del Estado burgués republicano, el ejército permanente, la policía y la burocracia, y de sustituirlos por una máquina *más* democrática, pero todavía estatal, bajo la forma de las masas obreras armadas, como paso hacia la participación de todo el pueblo en las milicias.

Aquí «la cantidad se transforma en calidad»; *este* grado de democracia rebasa ya el marco de la sociedad burguesa, es el comienzo de su reestructuración socialista. Si *todos* intervienen realmente en la direción del Estado, el capitalismo no podrá ya sostenerse. Y, a su vez, el desarrollo del capitalismo crea las *premisas* para que «todos» realmente *puedan* intervenir en la gobernación del Estado. Entre estas premisas se cuenta la completa liquidación del analfabetismo, conseguida ya por algunos de los países capitalistas más adelantados, la «instrucción y la educación de la disciplina» de millones de obreros por el amplio y complejo aparato socializado de Correos, de los ferrocarriles, de las grandes fábricas, del gran comercio, de los bancos, etc., etc.

Existiendo estas premisas *económicas*, es perfectamente posible pasar en seguida, de la noche a la mañana, después de derrocar a los capitalistas y a los burócratas, a sustituirlos por los obreros

armados, por todo el pueblo armado, en la obra de *controlar* la producción y la distribución, en la obra de *computar* el trabajo y los productos. (No hay que confundir la cuestión del control y de la contabilidad con la cuestión del personal con instrucción científica de ingenieros, agrónomos, etc.: estos señores trabajan hoy subordinados a los capitalistas y trabajarán todavía mejor mañana, subordinados a los obreros armados.)

Contabilidad y control: he aquí *lo principal,* lo que hace falta para «poner a punto» y para que funcione bien la *primera* fase de la sociedad comunista. En ella, *todos* los ciudadanos se convierten en empleados a sueldo del Estado, que no es otra cosa que los obreros armados. *Todos* los ciudadanos pasan a ser empleados y obreros de *un solo* «consorcio» de todo el pueblo, del Estado. De lo que se trata es de que trabajen por igual, observando bien la medida del trabajo, y de que ganen equitativamente. El capitalismo *ha simplificado* hasta el extremo la contabilidad y el control de esto, reduciéndolos a operaciones extraordinariamente simples de inspección y anotación, accesibles a cualquier que sepa leer y escribir, conozca las cuatro reglas aritméticas y sepa extender los recibos correspondientes.*

Cuando *la mayoría* del pueblo comience a llevar por su cuenta y en todas partes esta contabilidad, este control sobre los capitalistas (que entonces se convertirán en empleados) y sobre los señores intelectualillos que conservan sus hábitos capitalistas, este control será realmente universal, general, del pueblo entero, y nadie podrá rehuirlo, pues «no habrá escapatoria posible».

Toda la sociedad será una sola oficina y una sola fábrica, con trabajo igual y salario igual.

Pero esta disciplina «fabril», que el proletariado, después de triunfar sobre los capitalistas y de derrocar a los explotadores, hará extensiva a toda la sociedad, no es, en modo alguno, nuestro

* Cuando el Estado queda reducido, en la parte más sustancial de sus funciones, a esta contabilidad y control, realizados por los mismos obreros, deja de ser un «Estado político», «las funciones públicas perderán su carácter político, trocándose en simples funciones administrativas» (compárese con el cap. IV, § 2, acerca de la polémica de Engels con los anarquistas).

ideal ni nuestra meta final, sino sólo un *escalón* necesario para limpiar radicalmente la sociedad de la bajeza y de la infamia de la explotación capitalista *y para seguir avanzando.*

A partir del momento en que todos los miembros de la sociedad, o por lo menos la inmensa mayoría de ellos, hayan aprendido a dirigir *por sí mismos* el Estado, hayan tomado este asunto en sus propias manos, hayan «puesto a punto» el control sobre la insignificante minoría de capitalistas, sobre los señoritos que quieren seguir conservando sus hábitos capitalistas y sobre obreros profundamente corrompidos por el capitalismo; a partir de este momento comenzará a desaparecer la necesidad de toda administración en general. Cuanto más completa sea la democracia más cercano estará el momento en que deje de ser necesaria. Cuanto más democrático sea el «Estado», constituido por los obreros armados y que «no será ya un Estado en el verdadero sentido de la palabra», más rápidamente comenzará a extinguirse *todo* Estado.

Pues cuando *todos* hayan aprendido a dirigir y dirijan en realidad por su cuenta la producción social; cuando hayan aprendido a llevar el cómputo y el control de los haraganes, de los señoritos, de los granujas y demás «depositarios de las tradiciones del capitalismo», el escapar a este registro y a este control realizado por la totalidad del pueblo será sin remisión algo tan inaudito y difícil, una excepción tan rara, y suscitará probablemente una sanción tan rápida y tan severa (pues los obreros armados son gente práctica y no intelectualillos sentimentales, y será muy difícil que permitan que nadie juegue con ellos), que la *necesidad* de observar las reglas nada complicadas y fundamentales de toda convivencia humana se convertirá muy pronto en una *costumbre.*

Y entonces quedarán abiertas de par en par las puertas para pasar de la primera fase de la sociedad comunista a su fase superior y, a la vez, a la extinción completa del Estado.

GEORG LUKACS

OBSERVACIONES DE METODO ACERCA DEL PROBLEMA DE LA ORGANIZACION

La vida interna del partido es una lucha constante contra ésa su herencia capitalista. La única arma organizativa decisiva es la inserción de los miembros del partido en la actividad de éste *con su entera personalidad total.* Sólo si la función no es en el partido «función» oficial, cosa de funcionario, el cual puede sin duda ejercerla con toda entrega y puntualidad, pero siempre, de todos modos, como se ejerce un cargo burocrático; sólo si la actividad de todos los miembros se refiere a todas las clases imaginables de trabajo de partido; y sólo si, además, esa actividad se intercambia según las posibilidades objetivas, sólo entonces entran los miembros del partido, con su personalidad total, en una relación viva con la totalidad de la vida del partido y de la revolución, y dejan de ser meros especialistas necesariamente sometidos al peligro de la cristalización íntima. También en este punto se vuelve a manifestar la unidad indivisible de la táctica y la organización. Toda jerarquía de funcionarios en el partido, cosa absolutamente inevitable por las necesidades de la lucha, tiene que basarse en la presencia de un determinado tipo de capacidad para hacer frente a las exigencias de una determinada fase de la lucha. Cuando el desarrollo de la revolución rebasa esa fase, el mero cambio de táctica, e in-

cluso la alteración de las formas de la organización (por ejemplo, el paso de la ilegalidad a la legalidad), resultarán insuficientes para conseguir una real redisposición en atención a la acción ahora acertada. Hace falta además una redistribución de la jerarquía de los funcionarios en el partido; la elección del personal tiene que adecuarse exactamente al nuevo modo de lucha. Es obvio que esto no podrá hacerse sin «errores» ni sin crisis. El partido comunista sería una isla fantástica y utópica en el océano del capitalismo si su desarrollo no estuviera constantemente amenazado por esos peligros. Lo único decisivamente nuevo de su organización es que lucha contra ese peligro interno en forma constante y consciente.

Cuando todo miembro del partido se sume con su personalidad entera, con su entera existencia, en la vida del partido, entonces un mismo y único principio, el de la centralización y la disciplina, es el que tiene que velar por la interacción viva entre la voluntad de los miembros y la de la dirección del partido, por la vigencia de la voluntad y los deseos, las iniciativas y la crítica de los miembros respecto de la dirección. Precisamente porque toda decisión del partido tiene que realizarse en las acciones de todos sus miembros, porque a toda instrucción tienen que seguir acciones de los miembros en las cuales éstos ponen en juego toda su existencia física y moral, los miembros están en situación de y están incluso obligados a empezar inmediatamente su crítica, a formular inmediatamente sus experiencias, sus reservas, etc. Si el partido consiste en una mera jerarquía de funcionarios aislada de las masas de los miembros comunes a los que no compete en la vida cotidiana más que una función de espectadores, si la acción del partido como un todo es sólo ocasional, entonces se produce en los miembros una cierta indiferencia, mezcla de ciega confianza y de apatía, respecto de las acciones cotidianas del partido. Su crítica no puede ser, en el mejor de los casos, más que una crítica *post festum* (en congresos, etc.) que pocas veces tendrá una influencia determinante en la orientación real de las asociaciones futuras. En cambio, la intervención activa de todos los miembros en la vida cotidiana del partido, la necesidad de comprometerse con la personalidad entera en toda acción del partido, es el único medio que obliga al

partido a hacer realmente comprensibles sus decisiones para todos los miembros, a convencerles de su acierto, puesto que de otro modo es imposible que éstos las pongan acertadamente en práctica. (Esta necesidad será tanto más intensa cuanto más organizado esté el partido, cuanto más importantes sean las funciones que recaen sobre cada miembro, por ejemplo, en una fracción sindical, etc.) Por otra parte, estas disposiciones, ya antes de la acción, pero también durante ella, tienen que producir la interacción viva entre la voluntad de la colectividad del partido y la de la central; tienen que influir en la transición efectiva de la resolución a la acción por vía de modificación, corrección, etc. (También en este punto hay que decir que la interación será tanto mayor cuanto mejor y más intensamente configuradas estén la centralización y la disciplina.) Cuando más profundamente se imponen estas tendencias, tanto más resueltamente desaparece la contraposición cruda y sin transiciones entre dirigente y masa, heredada de la estructura de los partidos burgueses; y el cambio en la jerarquía de los funcionarios tiene en esto una función de refuerzo. La crítica que, al principio, es inevitablemente *post festum,* se trasforma cada vez más resueltamente en un intercambio de experiencias tácticas y organizativas *concretas y generales,* las cuales se orientan también cada vez más hacia el futuro. Pues la libertad —como ya descubrió la filosofía clásica alemana— es algo práctico, una actividad. Y sólo porque es un mundo de actividad para cada uno de sus miembros puede el partido comunista superar realmente el papel de espectador del hombre burgués ante la necesidad de un acaecer incomprendido, así como su forma ideológica, la libertad formal de la democracia burguesa. La distinción de deberes y derechos no es posible más que sobre la base de la separación entre los dirigentes activos y la masa pasiva, sobre la base de una acción de los dirigentes en representación de y *para* la masa, o sea, sobre la base de una concepción contemplativo-fatalista de la masa. La verdadera democracia, la separación de la distinción entre derechos y deberes, no es, empero, una libertad formal, sino una *actividad* solidaria, íntimamente vinculada, de los miembros de una voluntad colectiva.

FUENTES

Texto 1: «Animalidad y rebelión» (título del editor), de *Das knutogermanische Kaiserreich und die soziale Revolution* (El imperio knutogermánico y la revolución social), in: Michael Bakunin, *Gesammelte Werke,* vol. I, Berlín 1921, pp. 16 ss.

Texto 2: de *Die Commune von Paris und der Staatsbegriff* (La Comuna de París y el concepto de Estado), in: Michael Bakunin, *Gesammelte Werke,* vol. II, Berlín 1923, pp. 267 ss.

Texto 3: «Dictadura colectiva» (título del editor), de *Briefe Bakunins an Albert Richard über die Alliance 1868, 1870* (Cartas de Bakunin a Albert Richard acerca de la Alianza 1868, 1870), in: Michael Bakunin, *Gesammelte Werke,* vol. III, Berlín 1924. De la carta del 1.° de abril 1870, pp. 97 ss.

Texto 4: «Socialismo burgués» (título del editor), de *Brief an die Brüsseler Liberté, 5. Okt. 1872* (Carta a La Liberté de Bruselas del 5 de oct. 1872), in: Michael Bakunin, *Gesammelte Werke,* vol. III, Berlín 1924, pp. 240 ss.

Texto 5: de *Statism and anarchism,* in: G. P. Maximoff (ed.), *The political philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism,* Glencoe/Illinois 1953, pp. 283 ss.

Texto 6: de *Ein Komplott gegen die internationale Arbeiter-Assoziation* (Un complot contra la Asociación Internacional de Trabajadores), in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke,* vol. 18, Berlín 1962, pp. 396 ss.

Texto 7: de *De la Autoridad,* in: Carlos Marx/Federico Engels, *Obras escogidas,* Akal Editor, Madrid 1975, pp. 668 ss.

Texto 8: de *El Estado y la revolución,* Editorial Anagrama, Barcelona 1976, pp. 6 ss.

Texto 9: de «Observaciones de método acerca del problema de la organización», in: G. Lukács, *Historia y consciencia de clase,* Editorial Grijalbo, México 1969, pp. 350 ss.

BIBLIOGRAFIA

1. Historia General del anarquismo

Julius Braunthal, *Geschichte der Internationale,* 2 t., Hannover, 1961-63.
G. D. H. Cole, *Socialist Thought,* 5 t., Londres, 1955-60; trad. cast. *Historia del pensamiento socialista,* 7 t., Fondo de Cultura Económica, México.
Daniel Guerin, *L'anarchisme,* Éditions Gallimard, París, 1965.
Irving L. Horowitz, *The Anarchists,* Nueva York, 1964 (colección de textos). Trad. cast. *Los anarquistas,* Alianza, Madrid.
James Joll, *Die Anarchisten,* Berlín, 1966.
Max Nettlau, *Der Vorfrühling der Anarchie,* Berlín, 1925.
— , *Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin,* Berlín, 1927.
— , *Anarchisten und Sozialrevolutionäre,* Berlín, 1931.
George Woodcock, *Anarchism,* Londres, 1962.

2. Sobre la discusión entre Marx y Bakunin

Michael Bakunin, *Lettres à A. Herzen et N. Ogareff,* París, 1896.
— , *Oeuvres,* 6 t., París, 1896-1914.

— ,*Gesammelte Werke,* 3 t., Berlín, 1921-24.
G. P. Maximoff (ed.), *The political philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism,* Glencoe/Illinois, 1953.
Fritz Brupbacher, *Marx und Bakunin: ein Beitrag zur Geschichte der internationalen Arbeiterassoziation,* Berlín, 1922.
E. H. Carr, *Michael Bakunin,* Londres, 1937 (biografía). Trad. cast. *Bakunin,* Grijalbo, México.
Hans Gerth (ed.), *The First International: Minutes of the Hague Congress of 1872,* Madison, 1958.
James Guillaume (ed.), *L'Internationale: Documents et souvenirs,* 4 t., París, 1905-10.
Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke,* t. 18, Berlín, 1962.
Franz Mehring, *Karl Marx. Geschihcte seines Lebens,* Leipzig, 1918.
Klaus Meschkat, *Die Pariser Kommune von 1871 im Spiegel der sowjetischen Geschichtsschreibung,* Berlín, 1965.
Max Nettlau, *Michael Bakunin. Eine Biographie,* 3 t., Londres, 1896-1900.

3. Sobre el debate entre anarquistas y bolcheviques

Arthur E. Adams, *Bolshewiks in the Ukraine: The Second Campaign* 1918-19, New Haven-Londres, 1963.
Oskar Anweiler, *Die Rätebewegung in Russland 1905-1921,* Leiden, 1958.
Paul Avrich, *The russian Anarchists,* Princeton, 1967.
Alexander Berkman, *The Kronstadt Rebellion,* Berlín, 1922.
— , *The Bolshewik Myth,* Nueva York, 1925.
N. I. Bucharin, *Anarchismus und wissenschaftlicher Kommunismus,* Hamburg, 1920.
(anónimo), *Die russische Revolution und die kommunistische Partei,* Berlín, 1921 (escrito por cuatro anarquistas rusos anónimos).
Emma Goldmann, *Die Bolschewiki in der russischen Revolution,* Berlín, 1922.

Peter A. Kropotkin, *Paroles d'un révolté,* París, 1885.
— , *L'anarchie,* París, 1896.
— , *The State: Its historic role,* Londres, 1898.
— , *Memoirs of a Revolutionist,* Boston, 1899.
— , *Mutual Aid: A factor in evolution,* Londres, 1902.
— , *The russian revolution and Anarchism,* Londres, 1907.
— , *The great french Revolution,* Londres, 1909.
— , *Modern Science and Anarchism,* Londres, 1912.
— , *Ethics: Origin and Development,* Nueva York, 1924.
V. I. Lenin, *El Estado y la revolución,* Anagrama, Barcelona, 1976.
— , *La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo,* en V. I. Lenin, *Obras escogidas,* en 3 t., t. 3, Progreso, Moscú, 1966.
Nestor Makhno, *La révolution russe en Ukraine,* París, 1927.
Karl Radek, *Anarchismus und Räteregierung,* Hamburg, s. f.
— , *Die Anarchisten und die Sowjetrepublik,* Berlín, 1920.
Rudolf Rocker, *Die Bankrotte des russischen Staatskommunismus,* Berlín, 1921.
León Trotski, *Historia de la revolución rusa.*
Víctor Serge, *L'an 1 de la révolution russe,* París, 1965. Trad. cast. *El año I de la revolución rusa,* Siglo XXI, Madrid.
Voline, *La révolution inconnue 1917-21,* París, 1947. Tr. cast. *La revolución desconocida,* Campo Abierto, Madrid.
George Woodcock/Ivan Avakumovic, *The anarchist Prince,* Londres, 1950 (biografía de Kropotkin).

4. Georges Sorel

Georges Sorel, *Réflexions sur la violence,* París, 1925.
Michael Freund, *Georges Sorel — Der revolutionäre Konservatismus,* Frankfurt/Main, 1932.
Irving L. Horowitz, *Radicalism and the revolt against reason,* Londres, 1961.

INDICE

Colección Debates

1 **Lenin**
El Estado y la revolución
Textos de Lucio Colletti, Lucio Magri, Lucio Libertini y Livio Maitan

2 **Rosa Luxemburg**
La crisis de la socialdemocracia
Crítica de Lenin
Introducción de Clara Zetkin
Prólogo de Ernest Mandel

3 **Anton Pannekoek, Karl Korsch, Paul Mattick**
Crítica del bolchevismo
Prólogo de Francisco Fernández Buev

4 **Lenin**
Imperialismo y movimiento obrero: las raíces del oportunismo
Textos de Eric Hobsbawm y Martin Nicolaus

5 **Stalin**
El marxismo y la cuestión nacional
Textos de Maxime Rodinson, Emmanuel Terray y Rafael Ribó

6 **Lucio Magri, Massimo L. Salvadori, Lisa Foa**
Vía parlamentaria o vía consejista

7 **Antonio Carlo, Umberto Melotti**
Debate sobre China

8 **Bill Warren, Arghiri Emmanuel, Philip McMichael, James Petras y Robert Rhodes**
Industrialización y Tercer Mundo

9 **Wolfgang Dressen**
Antiautoritarismo y anarquismo